HDS copy?



יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps CXIX 169
כדברך הבינני
JOH XVII 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Friedrich Schleiermacher's

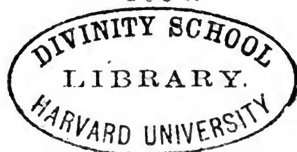
sämmtliche Werke.

Dritte Abtheilung.

Zur Philosophie.

Zweiter Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1838.



Dr. Friedrich Schleiermacher's

philosophische

und

vermischte Schriften.

Zweiter Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1838.

Inhalt.



Herakleitos

der dunkle, von Ephesos,

dargestellt

aus den Trümmern seines Werkes

und den Zeugnissen der Alten.

(Aus dem ersten Bande des Museums der Alterthumswissenschaft von Wolf und Buttmann.)

1808.

Wenn gleich schon mehrere versucht haben die Weisheit die- 315
ses Mannes, auf welche allein auch wir uns beschränken wol-
len, und die unzuverlässigen Erzählungen von seinem Leben, sei-
nen äußern Verhältnissen und seiner Todesart an ihren Ort ge-
stellt sein lassen, ihrem Wesen und Umfange nach darzustellen,
so daß es im einzelnen an Vorgängern und zum Theil sehr lo-
benswerthen nicht fehlt: so muß doch auch dieses neue Unterneh-
men damit anfangen, seine Ansprüche auf Nachsicht geltend zu
machen, für den Fall daß noch nicht über alles ein befriedigen-
des Licht sollte verbreitet werden. Auch liegen die Schwierigkei-
ten desselben als solche zu Tage, daß schon ein Verfahren zu
entwerfen, Regeln auszumitteln und sich zu entschließen wo man
zunächst festen Fuß fassen soll, eine Arbeit ist.

Denn zuerst ist des vorhandenen so wenig, verhältnißmäßig
nämlich gegen die durch die würdigsten und größten unter den
Alten erregte so große Vorstellung von dem Manne, daß die 316
rühmliche Begierde mehr zu entdekken als wir über ihn wissen
nur zu leicht ausartet in eine gefährliche Kühnheit der Muth-
maßungen und Verknüpfungen; so daß der Forscher, auch wenn
er den ersten Einschritt mit der größten Behutsamkeit gemacht
hat, sich doch immerfort gebunden erhalten muß mit den festesten
Ketten an das unmittelbar gegebene, auch dieses seinem verschie-
denen Werthe nach vorsichtig abwägend.

Da uns nun nichts irgend zusammenhangendes noch weniger ganzes übrig geblieben ist von den Werken des Mannes, den Briefen aber, welche unter seinem Namen gehen, niemand einigen Glauben beimessen wird, so wenig den in späterem Dialekt geschriebenen, als dem einen und desto unbedeutenderen ionischen: so ist dies vorhandene nur zwiefach, zuerst eine mäßige Anzahl sämmtlich kleiner Bruchstükke, welche als aus seinen Werken an verschiedenen Orten beigebracht werden; und dann die Berichterstattungen und Erwähnungen der Alten von seiner Denkart und Lehre.

Was also die ersten betrifft: so verdanken wir sie größtentheils späteren Schriftstellern, unter welchen vorzüglich hervorragen sowol an Ansehn als an Menge des aufbehaltenen Plutarchos, Sextus der Empiriker und Clemens von Alexandria. Von
317 dem lezteren nun ist leider nicht zu läugnen, daß er auch sonst nicht selten pflegte hintergangen zu sein durch untergeschobene Schriften und Stellen. Von Sextus ferner ist zwar gewiß, daß er das Werk des Herakleitos von der Natur muß in Händen gehabt haben, da er nicht nur Stellen, welche, schon von Aristoteles mitgetheilt, ächt sein müssen, (adv. Math. VII, 132) sondern auch den Zusammenhang, in welchem sie vorkommen, angeführt hat; aber auf der andern Seite erklärt er sich (adv. Math. VII, 5 – 7. IX, 360. X, 233) über wichtige Theile seines Inhaltes so schwankend und nur die Meinungen anderer zusammenstellend, daß man ihm unmöglich eigenes und genaues Studium des Werkes zuschreiben kann, und also immer besorgt bleiben muß, ob er nicht zum Theil wenigstens die von ihm angeführten Worte auch nur aus Anführungen anderer entlehnt, wie es dem Herakleitos besonders häufig ergangen zu sein scheint. Plutarchos giebt uns dagegen allerdings zu viele Kleinigkeiten, als daß er sie nicht in seinen herakleitischen Büchern selbst sollte gelesen haben; ob aber diese Bücher immer ächte gewesen, darüber muß man zweifelhaft werden, wenn man (adv. Colot. II.

p. 1115) liest, daß er eine Schrift des Herakleitos Zoroastres
überschrieben anführt. Nun will man zwar vertheidigend sagen
(s. Fabr. Bibl. Graec. Ed. Harl. Vol. II. p. 626), hier sei ein 318
jüngerer Herakleitos, ein Peripatetiker gemeint; allein es bleibt
wenig wahrscheinlich, daß Plutarchos, der den Ephesier so oft
und fast immer, auch noch kurz nach dieser Stelle, ohne Beina-
men anführt, einen jüngeren wenig bekannten und sonst unseres
Wissens gar nicht von ihm erwähnten auf dieselbe Art und ohne
ihn irgend zu unterscheiden sollte genannt haben. Daher man
vielmehr fürchten muß, Plutarchos habe einer untergeschobenen
Schrift geglaubt; wodurch denn wieder unsicher wird, ob nicht
auch manche von ihm angeführte Stellen nur solchen angehören.
Sonach würden alle Darstellungen und Folgerungen, die nur
auf den Bruchstükken ruhten, nicht frei von Verdacht und nicht
hinreichend begründet sein, als nur insofern sie unmittelbar von
den wenigen Stellen gehalten werden, die schon Platon und Ari-
stoteles uns überliefert haben.

Darum ist nun freilich vortrefflich, daß zu den Bruchstük-
ken noch hinzukommen vielfältige Zeugnisse und Berichterstattun-
gen der Alten. Nur ist leider auch hier ein wesentlicher Unter-
schied zu machen zwischen den früheren und späteren Zeugen.
Denn bekanntlich ist die stoische Schule dem Herakleitos in vie-
lem gefolgt, und beide werden zu häufig als übereinstimmend
genannt, als daß es hiezu einzelner Anführungen bedürfte; so 319
daß auch die meisten, welche Diog. Laert. (IX, 15) als Ausle-
ger des Herakleitos namhaft macht, Stoiker gewesen, wie ich
denn auch noch immer geneigt bin, auch den an die Spize der-
selben gestellten Antisthenes troz der Stelle VI, 19 für den Ky-
niker zu halten. Keineswegs aber darf man glauben daß die
Stoiker die herakleitische Lehre rein aufgenommen hatten, son-
dern umbildend; und so mag denn von den Auslegern manches
ähnliche aber doch nicht gleiche am leichtesten sein verfälscht und
bald mehr bald minder bewußt zur Angemessenheit mit der spä-

teren Schule umgedeutet worden, zumal der Schriftsteller durch seine Dunkelheit quälte und reizte. Nun ist offenbar, daß die späteren Sammler alle, der Verf. des Buches de plac. phil., Theodoretos und Stobäos, denn ihre Sprache verräth sie, ihre Nachrichten mehr von Auslegern und Commentatoren entnehmen als aus dem Werke selbst, und daher alles bei ihnen zum mindesten doch durch den Einfluß der spätern Sprache entstellt erscheint. Vor den Zeiten der Stoa aber und der andern auch wol mehr allegorisirenden als rein historischen und grammatischen Ausleger des Herakleitos haben wir fast nur Platon und Aristoteles zu nennen, als Zeugen und Gewährsmänner für die Lehre
320 desselben, und auch diese beiden sind wiederum nicht leicht zu gebrauchen. Denn was den Platon betrifft, so sind seiner ausdrükklichen Zeugnisse vom Herakleitos nur wenige, und wo ihm sonst die Lehre des Mannes offenbar vorzüglich vorgeschwebt hat, im Theätetos und Kratylos, da muß man sich sehr hüten, im ersten nicht auf den Herakleitos zu ziehen was nur vom Protagoras gemeint ist, und im lezteren nicht den Meister zu verwechseln mit den Anhängern, die, wie es scheint (Diog. IX, 6 am Ende), nicht aus mündlichem Unterricht, sondern nur aus der Schrift des Mannes geschöpft haben, und daher vielleicht auch übertrieben und mißverstanden. Von Aristoteles aber ist sehr leicht zu sehen daß er kein fleißiger Leser des Herakleitos gewesen, da er sich ungleich und nicht selten widersprechend über dessen Ansichten ausdrükkt, da er ihn häufig nicht erwähnt, wo man es doch erwarten muß und grade am neugierigsten wäre den Mann zu vernehmen, und da er zweifelhaft spricht, wo ein genaues Studium ihn gründlich mußte belehrt haben, welches alles die Folge nachweisen wird. Daher Aristoteles anzusehen ist, nicht nur als deren Vorgänger, welche dem Manne nicht beharrliche Anstrengung genug widmen wollten, um sich den Lobnamen delischer Schwimmer (Diog. Laert. II, 22) an seinem
321 Werke zu verdienen; sondern auch, indem er die Lehren des Ephe-

siers in seine eigene Sprache überträgt, hat er unrühmlich zu späteren Mißdeutungen den Weg gezeigt.

Demohnerachtet nun bilden die Anführungen und die Zeugnisse des Platon und Aristoteles die einzige sichere Grundlage, worauf eine Darstellung herakleitischer Lehre beruhen kann, und das richtige Verfahren scheint zu sein, daß man, lediglich von diesen ausgehend, die übrigen Bruchstükke, welche schon ganz vollständig gesammelt zu haben wir uns nicht anmaßen wollen, sondern gewiß noch manche Nachlese übrig lassen für einen späteren Bearbeiter *), in dem Maaß für ächt anerkenne und benuze, als sie mit jenen zusammenhangen oder wenigstens übereinstimmen, und eben so wiederum den späteren Zeugnissen nicht mehr Gewicht beilege, als sie natürliche Verbindung zeigen mit den so anerkannten Bruchstükken. Wer auf diese Weise aus beiden, Zeugnissen und Bruchstükken, einen Kranz geschikkt und bedeutsam zu flechten wüßte, ohne eine hinein gehörige Blume liegen zu lassen, von dem würden wir glauben müssen, daß er uns wahres lehre, und alles wahre, was wir noch wissen können 322
über die Weisheit des Ephesiers.

II. Nur erregt bei der Ausführung eines solchen Entwurfes wieder neue Bedenken die berühmte Dunkelheit des Mannes, die ihm jedoch erst in späteren Zeiten — und das Buch de mundo z. B. möchte ich schon deshalb dem Arist. absprechen, weil es den Herakleitos (cap. V. p. 374 E. Ed. Casaub.) σκοτεινὸς nennt — den eben erwähnten Beinamen erwarb, welchen auch wir ihm nicht entziehen, sondern ihn lieber als einen trefflich abwehrenden Schild uns vorhalten wollten. Denn diese Dunkelheit muß uns nicht nur mißtrauischer machen gegen jede Auslegung; sondern je weniger uns noch der Zusammenhang vor Augen liegt der vorhandenen Bruchstükke mit dem übrigen, um desto mehr müs-

*) Als solchen hat sich schon angekündigt Creuzer, und es ist keinesweges unsere Meinung, seine Arbeit zurükkdrängen oder entbehrlich machen zu wollen, sondern vielmehr sie hervorzulokken.

sen wir auch zweifeln, ob wir den Sinn derselben recht getrof-
fen, oder nicht vielmehr falsch gegriffen haben in dieser Dunkel-
heit. Darum muß uns vorzüglich daran gelegen sein, zu wissen
von welcher Art sie eigentlich gewesen; und es ist für keinen ge-
ringen Vortheil zu achten, daß sie selbst wenigstens uns hell ge-
nug ist, und wir ziemlich sicher entscheiden können, was für eine
Bewandtniß es damit eigentlich gehabt habe, daß sie nämlich
nur eine grammatische gewesen sei, im ersten Anfang der philo-
323 sophischen Prosa höchst natürlich und verzeihlich. Neuerlich frei-
lich scheinen auch Männer welche sich vorzüglich mit diesen Ge-
genständen beschäftiget haben, vielmehr zu der Meinung derjeni-
gen späteren unter den Alten sich zu neigen, welche den Hera-
kleitos beschuldigen, er habe absichtlich so sehr als möglich seine
Lehre zu verhüllen gesucht. Nur verehren jene unsrigen den
Mann zu sehr, um dies der Eitelkeit oder dem Eigensinn zuzu-
schreiben, sondern suchen es in anderen heiligeren Bewegungs-
gründen, weshalb sie aber auch freilich ihre Ansicht auf eine ei-
gene und neue Weise zu rechtfertigen haben. Wir wenigstens
haben bei den Alten nur jenes gefunden. So beschuldiget ein
Tatianus (Orat. ad Graec. Ed. Oxon. p. 11) ihn des eitlen
Hochmuthes, und „will ihn nicht loben, daß er sein Gedicht ge-
„heimnißvoll in dem Tempel der Artemis verborgen, damit es
„später von dort aus erschiene." Fast als ob Herakleitos es an-
gelegt hätte auf die schlechte Fabel, welche Tatianus hernach er-
zählt, daß nämlich Euripides das ganze Werk in dem Artemis-
tempel allmählig auswendig gelernt und so nach Athen gebracht
habe. Wer weiß nun, wen der Mann anerkannt hat als solche
οἷς μέλον ἐστὶ περὶ τούτων, und wer diese Fabel ausgesponnen
hat aus der früheren Erzählung, die wir bei Diog. Laert. II,
324 22 und IX, 11 finden, oder aus welchem Verunglimpfer er, wie
er selbst verunglimpfen wollte, jene Beschuldigung genommen
haben mag! Eben so denken einige freilich nicht genannte bei
Diog IX, 6 „er habe absichtlich dunkler geschrieben, damit nur

„die stärkeren Geister sich dem Buche nahen möchten, und es
„nicht allverbreitet und deshalb gering geschäzt würde.“ Als ob
damals auch das verständlichste philosophische Werk so leicht in
aller Hände gekommen wäre, und ein Schriftsteller der sich aus-
zeichnen wollte, hätte zur Dunkelheit und Schwerfälligkeit fliehen
gemußt. Wer erkennt hier nicht die Mißdeutung einer späteren
Zeit, in welcher die früheren seltenen Bücher einen großen Werth
hatten, in Vergleich mit den späteren zumal in gemeine Leserei
übergegangenen Productionen der sokratischen Schulen. Und
läuft es nicht ebenfalls auf eine Beschuldigung der Eitelkeit hin-
aus, was Plotin sagt, (Enn. IV, 8, 1) Herakleitos habe ver-
nachlässiget seine Rede bestimmt genug vorzutragen, weil er viel-
leicht gewollt, man solle sich mit ihm mühen, wie er sich selbst
gemüht habe um die Lehre zu finden? Anders, recht wie im
Mißmuth, und als wäre er durch übelgelungene Bemühungen
erbittert, sagt Cicero (de fin. II, 5. de nat. deor. I, 26. beson-
ders aber eben daselbst III, 14) dem Herakleitos auf den Kopf
zu, er sei zu dunkel und absichtlich dunkel, und habe nur nicht 325
gewollt verstanden sein; eben wie wir es oft einem, dem wir
Talent genug zutrauen, als Eigensinn sich nicht herabstimmen
zu wollen auslegen, wenn es ihm nicht gelingt sich uns ver-
ständlich zu machen. Das sei nun dem vornehmen Römer ver-
ziehen seiner Bequemlichkeit wegen, da er sich nicht gern verre-
den wollte über das Verhältniß der herakleitischen Meinung vom
Feuer zu der stoischen. Clemens (Strom. VI. p. 676) erwähnt
der Dunkelheit des Herakleitos freilich in Verbindung mit meh-
reren Schriftstellern, von denen manche wol absichtlich dunkel
oder wenigstens verstekkt geschrieben haben. Aber sein Zwekk,
die allegorisirenden Auslegungen der heiligen Schriftsteller durch
eine ähnliche absichtliche Dunkelheit derselben, die er voraussezen
will, zu rechtfertigen, macht ihn verdächtig, für eine schwache
Sache, wie es zu geschehen pflegt, auch unpassende Beispiele zu-
sammengerafft zu haben. Deutlich aber sagt schon er nirgends,

die Dunkelheit des Herakleitos sei absichtlich gewesen. Sextus
(adv. Math. I, 301) führt sie auf eine solche Weise an, daß das
Beispiel für seinen Zwekk nur dann recht brauchbar wird, wenn
die Dunkelheit nicht eine absichtlich veranstaltete ist, sondern ih-
ren Grund hat in der Natur der Sache oder in dem Zustande
326 der Sprache. Auf lezteres nun weiset, ohne irgend eines ande-
ren Grundes auch nur zu erwähnen, er der solche beiläufige Er-
wähnungen nicht scheut, Aristoteles ganz deutlich hin, indem er
(Rhet. III, 5) die Schreibart des Herakleitos als auf eine ei-
gene Art fehlerhaft anführt, weil nämlich schwer sei zu inter-
pungiren, indem man gar oft nicht wisse, ob ein Wort zum vo-
rigen zu ziehen sei oder zum folgenden, wozu er bald vom An-
fange des Werkes her ein Beispiel beibringt. Grade so urtheilt
Demetrios (de elocut. §. 192. p. 78) daß Herakleitos größten-
theils dunkel werde durch den Mangel an Verbindung, so daß
man nicht wisse, wo jeder Saz anfange und endige. So wie
nun der Verfasser dieser Schrift offenbar als einer urtheilt der
es selbst versucht hat, so können auch wir noch jezt nicht nur
auf diese Zeugnisse gestüzt, sondern auch aus eigener Erfahrung
behaupten daß die Dunkelheit des Herakleitos wirklich größten-
theils hierin ihren Grund hat. Denn das Zeugniß dieser beiden
Männer wird ganz augenscheinlich bestätiget durch die Beschaf-
fenheit der meisten noch vorhandenen Bruchstükke, indem nicht
nur viele derselben uns ähnliche Schwierigkeiten darbieten, son-
dern auch in solchen, wo offenbar von den Hauptlehren des He-
rakleitos die Rede ist, kein Unbefangener ein Bestreben bemerken
327 kann diese verhüllen zu wollen; sondern unumwunden, was er
angeschaut hat, giebt er uns wieder. Auch kann man von dem-
jenigen welcher gesagt „den Unverstand sei es besser zu verber-
gen" wol vielleicht bezeugen müssen, es sei ihm schwer geworden
die Weisheit ans Licht zu bringen, nicht aber darf man von
ihm vernünftigerweise glauben, er habe es in der That für bes-

ser angesehen, auch sie zu verhüllen. Und darum stehe dieses zuerst hier unter allen seinen Bruchstükken.

1. *Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, κρύπτειν. ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον.* (Plut. Sympos. III. Ed. Frcof. T. I, p. 644) Die lezten Worte nämlich, wiewol sie ähnlich aus einer andern Schrift des Plutarchos (de erud. mulier.) Stobäos anführt *ἀμαθίαν, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐςὶν, ἐν οἴνῳ δὲ χαλεπώτερον* (Serm. XVIII. Ed. Lugd. p. 165) halte ich nicht für herakleitisch, sondern für eine Wendung, welche Plutarchos dem Spruche giebt seinem Zwekke gemäß, wie er ihn anderwärts (de audit. T. II. p. 43. *Τάχα μὲν γὰρ οὐδὲ ἀμαθίαν κρύπτειν ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, ἀλλ' εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν*) nur anführt, um ihm, in einem weiteren Sinne vielleicht, zu widersprechen. Und zwar ist diese Anführung vollständiger, wenn man anders, wie ich 328
wol möchte, dem Stobäos trauen darf, der an einer Stelle, wo mehr herakleitisches zusammen steht, Serm. III, p. 48 den Spruch auch ionischer so anführt *Κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν.* „Unverstand ist besser zu verbergen als zur Mittheilung zu bringen." — Ganz ohne Zusaz hat noch einmal Plutarchos dasselbe (quod virt. doc. poss. p. 439) *Ἀμαθίαν γὰρ Ἡράκλειτός φησι κρύπτειν ἄμεινον.* Allein den Vorzug, wörtlicher angeführt zu haben, muß man doch wol dem späteren Sammler zugestehen, der grade hier aus einer guten Quelle scheint geschöpft zu haben.

Eben so wenig schikken sich ja zu einer absichtlichen Dunkelheit seine häufigen Klagen über die Unfähigkeit zu verstehen, welche sich bei den meisten Menschen finde, wenn er doch selbst gesonnen war, seine Leser nach Vermögen in den Fall des Nichtverstehens zu sezen; nicht viel besser die Aufmunterungen sich anzustrengen, und auch um kleinen Gewinns willen große Mühe zu übernehmen, am allerwenigsten aber die Drohungen gegen

diejenigen welche falsches in Umlauf sezen. Und so mögen diese gleich zu seiner Rechtfertigung hier mit einander folgen. So klagt Herakleitos, daß die Menschen mit sehenden Augen nicht sehen.

2. *Οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ, ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι, κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον.* Clem. Strom II, 2. p. 432. Nach *ὁκόσοι* ist entweder *μοι* ausgefallen, oder man muß mit Gataker *ὁκόσοις*, dann aber auch *ἐγκυρσεύωσι* schreiben. An dieser sonst nicht vorkommenden Form aber wage ich ohne Autorität nicht zu rühren. Das *τοιαῦτα* auf einen eben dargestellten wesentlichen Punkt seiner Lehre bezogen, wäre dann das Ganze so zu fassen. „Solches aber ist nicht „die Gesinnung oder Einsicht der meisten, wie viele mir auf „stoßen" oder „auf wie vielerlei Dinge sie auch stoßen; noch „auch erkennen sie es, wenn man es ihnen vorträgt, sondern „dünken es sich nur."

Und Clemens redet hier gerade davon, daß man den Unreinen nicht das Heilige vorwerfen müsse; wenn nun diese Worte bei Herakleitos eben so wären gemeint gewesen, und Clemens hätte also bei ihm nicht nur die Gründe für seine Regel gefunden, sondern auch die Regel selbst, warum sollte er sie nicht mit angeführt haben? Ferner

3. *Ἀλλὰ γὰρ ἀτεχνῶς οἶμαι ἁρμόττει τοῖς ὁμοίως ὑμῖν ἀντιλέγουσιν, ἅπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἴρηκεν, Ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.* Theodoret. Vol. IV, p. 712 Ed. Hal. aus welchem Clemens zu verbessern, der Strom. V, 14. p. 718 dasselbe hat, nur daß er ganz unverständlich statt *ἀπεῖναι* liest *ἀπιέναι.* „Unverständig hö„rende gleichen tauben: von ihnen giebt Zeugniß der Spruch, „daß auch Anwesende abwesend sind."

Die gewöhnlichen kleinen Jonismen fehlen hier an beiden Orten;

ob diese aber da sind oder nicht, ist schlechthin unbedeutend, da sie eben so leicht konnten verloren gehn als ersezt werden.

4. *Ἀπίςους τινὰς εἶναι ἐπιςύφων Ἡράκλειτός φησιν ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιςάμενοι οὐδ᾽ εἰπεῖν, ὠφεληθεὶς δήπουθεν παρὰ Σαλομῶντος.* (Clem. Strom. II, 5. p. 442) „Nicht wissend zu hören noch zu reden."

Wahrscheinlich gehört auch irgendwie hieher

5. *Κύνες γὰρ καὶ βαΰζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι καθ᾽ Ἡράκλειτον.* „Denn die Hunde bellen auch an „wen sie nicht kennen." Plut an seni sit ger. resp. T. II, p. 787, wo, man mag das *γὰρ καὶ* dem Herakleitos geben oder als Anführungsformel dem Plutarchos, von nichts anderem kann die Rede gewesen sein, als in Bezug auf das neue Lehrgebäude 331
von dem Neid und Widerwillen, der das fremde ansicht.

Und wie unbarmherzig wären bei so bösem Willen die Aufforderungen, die uns Clemens und Theodoretos aufbehalten haben.

6. *Τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον* — nämlich wieder ein alttestamentisches, *Ἐὰν μὴ πιςεύσητε, οὐ μὴ συνῆτε* — *παραφράσας εἴρηκεν Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιςον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ὂν καὶ ἄπορον.* Clem. Strom. II, 4. p. 437. Dasselbe schreibt Theodoret. Vol. IV, p 716 *Ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιςον οὐχ εὑρήσετε ἀνεξεύρητον ἐὸν καὶ ἄπορον,* so daß man lesen möchte *ἔλπησθε* und *ἐξευρήσετε.* „Wenn ihr „nicht hofft, werdet ihr das ungehoffte nicht finden, da es „unfindbar ist und unzugänglich." — Und

7. *Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι, καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον.* Clem. Strom. IV, 2. p. 565, und Theodoret. a. a. O. „Denn „die Goldsuchenden, sagt Herakleitos, graben viel Erde auf „und finden weniges."

Aber welches Urtheil spricht er sich selbst mittelbar wenigstens,

falls er durch gesuchte Dunkelheit zum Mißverstand verleitete, in folgenden Worten. (Clem. Strom. VI, 1. p. 649.)

332 8. *Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας, ὁ Ἐφέσιός φησιν.* Die ersten möchte ich nicht mit dem Uebersezer des Clemens erklären probatorum probatissimus novit servare; noch wüßte ich sie gelinder zu heilen als so *δοκεόντα γὰρ . . . γινώσκειν φυλάσσει.* „Das scheinbare vermeidet der trefflichste „im Erkennen, und Strafe wird ergreifen, welche falsches er„finden und bezeugen."

Wie wenige Stellen giebt es dagegen welche scheinen eine absichtliche Dunkelheit vertheidigen zu sollen! Denn gleich die (Plut. de Pyth. orac. Vol. II, p. 397)

9. *Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.* „Die Sibylle aber mit wahnsinnigem Munde nach Herakleitos „unbelachtes, ungeschmükktes, ungesalbtes redend reicht über tau„send Jahre mit ihrer Stimme des Gottes wegen" — bei welcher die Zeitbestimmung doch offenbar mehr dem Plutarchos als dem Herakleitos angehört — wiewol das *διὰ τὸν θεὸν* wieder Herakleitisch zu sein scheint nach Clemens, der sich offenbar auf unsere selbige Stelle bezieht Strom. I, 15. p. 358 *Ἡράκλει-*
333 *τος γὰρ οὐκ ἀνθρωπίνως φησὶν, ἀλλὰ σὺν θεῷ μᾶλλον Σιβύλλην* (so muß man lesen mit Sylb. statt *Σιβύλλη*) *πεφάνθαι* — die ganze Stelle aber, wie Freret thut, dem sogenannten Herakleitos zuzuschreiben, nach welchem das Büchlein *περὶ ἀπίστων* genannt wird, verräth wenig Aufmerksamkeit auf die Schreibart sowol als auf die ganz entgegengesezte Tendenz jener Schrift:

soll, wenn sich ja Herakleitos als ein *ὑπερήφανος* mit der Seherin verglichen hat, doch nur die ungeschmükkte Schreibart recht-

fertigen, nicht die unverständliche; und was wahrscheinlich diese Stelle im Sinne habend Jamblichos de myst. Sect. III. cap. VIII sagt *καὶ λόγους μὲν προϊεμένη, οὐ μετὰ διανοίας δὲ τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ ϛόματι* ist entweder nur eine schlechte Umschreibung von jenem, und heißt „nicht aber mit „der Kunst der Redner," oder wenn man gewaltsam *λεγομένων* lesen wollte, so könnte doch das gar nicht erweislich zu dem Lobe gehören, welches der Ephesier ihr beigelegt hat. Mehr noch führt man zu diesem Behuf an, was Plutarchos in derselben Schrift p. 404 aufbehalten hat,

10. *Οἶμαι δὲ γινώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτῳ λεγόμενον ὡς ὤναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐϛι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.* „Der König, 331
„deß das Orakel ist bei den Delphiern, erklärt nicht, noch verbirgt er, sondern deutet an."

Aber wer darf wol bei *σημαίνειν* an absichtliche Verhüllung denken? denn was wäre dann wol *κρύπτειν*? und führt nicht der Zusammenhang beim Plutarch vielmehr selbst dahin, daß von solchen Dingen die Rede gewesen, welche mit dürren Worten ausgesprochen werden nicht können, aber verhehlt doch auch nicht sein wollen? Es ist uns noch eine, weil sie so ganz abgerissen dasteht, ziemlich unverständliche Stelle dieser Art im Gedächtniß.

11. *Οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα* (Clem. Strom. V, 14. p. 718), was ich so verstehe, „Das Eine Weise allein „will ausgesprochen nicht werden und doch auch werden, „der Name des Zeus;" nicht wie der Uebersezer des Clemens, Quod unum sapiens est solum tamen dici non vult, idemque Jovis nomen amat.

Ist hier nicht, wie man auch übrigens erkläre, das was nicht ausgesprochen sein will, der Name des Zeus, also gewiß das höchste? Kurz, wer nicht etwa, die Ansicht des Theophrastos im

Sinne habend, der uns bei Diog Laert. IX, 6 versichert „Herakleitos habe aus unmuthigem Trübsinn manches nur halb
335 „vollendet gelassen, manches an verschiedenen Orten verschieden „dargestellt," solche Stellen als Entschuldigungen darüber ansehn will, daß er nicht genug ins einzelne hineingeht, worüber auch zwei andere Autoritäten bei Diogenes (IX, 8 und 11) klagen, was aber doch das weniger richtige zu sein scheint, dem leuchtet gewiß ein, Herakleitos habe sich solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didaktisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen wie mit goldenen Nägeln seine Philosophie am Himmel zu befestigen. Aerger freilich als das bisherige in dieser Art scheint eine Stelle zu sein, welche uns ebenfalls Clemens aufbewahrt hat (Strom. V, 13. p. 699) und welche man vielleicht gern für eine untergeschobene Stelle halten würde, wenn sie nicht grade so viel von der Dunkelheit an sich hätte, derentwegen Herakleitos angeklagt wird. Sie lautet aber so:

12. *'Αλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιϛίη ἀγαθὴ καθ' Ἡράκλειτον· ἀπιϛίη γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι.*

Vieldeutig ist hier alles. Man sehe nur wie vielerlei Sinn uns schon die Ausleger des Clemens bringen, ohnerachtet sie alle
336 *ἀπιϛίη* nur durch incredulitas übersezen. Wenn man es nun aber hineinspielen könnte in den Sinn von Undeutlichkeit; dann hätten wir es ja, daß es eine vortreffliche Undeutlichkeit wäre — oder daß die Undeutlichkeit vortrefflich dazu wäre — die Tiefen der Einsicht zu verbergen; denn durch die Undeutlichkeit — *ἀπιϛίη* wird man doch wol lesen müssen — entgingen sie dem, daß sie nicht erkannt würden. Nur daß ich dann dem Manne zurufen möchte, noch besser aber doch du Guter, wenn sie so unbedingt nicht erkannt zu werden wünschen, geschieht das durch Schweigen, welches du also uns angerühmt und selbst ausgeübt

haben solltest. Darum kann ich keinen andern Sinn finden für
dieses Bruchstükk, als daß es sich anschließt an seinen Tadel frü-
herer Weisen und Dichter, von denen er anderwärts ohnedies
sagt „Keiner von allen auf deren Reden er getroffen, habe noch
„etwas richtig eingesehen," und daß er in gleichem Sinne auch
dies gesagt habe „solche Unzuverlässigkeit nämlich, die dem Scheine
„folgend einiges zwar richtig vorbringt, anderes aber falsch, sei
„nur gut um die Tiefe der Wahrheit zu verbergen. Denn bei
„solcher Unzuverlässigkeit müsse sie nothwendig immer entschlüp-
„fen, daß sie nicht erkannt werde." Wenn wir nur nicht zu
nachgiebig den Herausgebern des Clemens gefolgt sind, indem
wir die Worte *'Αλλὰ . . . ἀγαθὴ* schon als Worte des Hera- 337
kleitos bezeichnet haben. Denn sie können gar wol dem Clemens
angehören, ja dem Zusammenhange nach muß man sogar schlie-
ßen, daß er nur seine Erklärung und Anwendung der Worte
selbst des Herakleitos voranschikkt; und der Ausdrukk *γνώσεως
βάθη* hat wol auch einen verdächtigen christlichen Klang. Blei-
ben nun die Worte *ἀπιςίη . . . γινώσκεσθαι* dem Herakleitos:
so möchte ich zwar ebenfalls *ἀπιςίῃ* lesen, die Stelle aber ge-
hört dann mehr zu denen, welche über das Nichtverstehen kla-
gen und die Ursachen desselben aufdekken, und ist so ohngefähr
zu fassen, „Durch seine Unglaublichkeit entschlüpft" — das Wahre
nämlich — „dem Erkanntwerden."

III. Will man dennoch ein absichtliches Verhüllen anneh-
men: so kann man, da die Ausflucht ganz wegfällt, Herakleitos
habe vielleicht nur undeutlich geredet, weil er seiner Sache nicht
recht sicher gewesen, wol kaum anders als glauben, daß er nicht
sowol selbstentdekktes und angeschautes vorgetragen habe, als
vielmehr in heiligen Mysterien offenbartes, und auch das ganze
Buch mehr im Tempel verborgen als nur niedergelegt, welches
glaubhaft und gründlich ausgeführt zu sehen uns wol verlangte *).

---

*) Der gelehrte Creuzer wolle dies ja nicht als eine feindselige Ausfor-

338 Denn alle Zeugnisse scheinen übereinzustimmen, ihn als Erfinder anzusehen. Philo in der Schrift quis res. div. haer. an einer Stelle auf die wir noch einmal zurükkommen, sieht es als bekannt an und auch unter den Hellenen allgemein angenommen, daß Herakleitos, was er an die Spize seiner Philosophie stellt, auch selbst erfunden habe. Darum schreiben ihm auch spätere keinen Lehrer zu, außer auf eine offenbar falsche Weise, wie etwa Ammonius (in Arist. Categ. p. 1) den Pyrrhon, und Ungenannte beim Sotion (Diog IX, 5) den Xenophanes, was sich durch die That widerlegt; oder auf eine höchst verdächtige, wie bei Suidas (v. Ἡράκλειτος) den Pythagoreer Hippasos, was offenbar von solchen herrührt, die gern alles auf den Pythagoras zurükführen wollten. Aristoteles nennt freilich öfters den Herakleitos in Verbindung mit Hippasos, was wol das einzige historische Fundament jener Sage sein möchte; aber er thut es
339 ohne auch nur einmal das Wörtchen ἑταῖρος hinzuzufügen, wodurch er sonst dergleichen Verhältnisse leicht andeutet; sondern eben wie er unsern Weisen auch mit Empedokles und Anaxagoras zusammenstellt, wegen Uebereinstimmung in Meinungen, die doch oft nur eine scheinbare ist. Nun wäre etwa noch Clemens übrig, der Strom. VI, 2. p. 746 sagt, aus den Orphischen Versen

῎Εςιν ὕδωρ ψυχῇ θάνατος, ὑδάτεσσι δ' ἀμοιβή
Ἐξ ὕδατος γαίη· τὸ δὲ ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ,
Ἐκ τοῦ δὲ ψυχὴ μέγαν αἰθέρα ἀλλάσσουσα,

habe Herakleitos seine Verwandlungslehre genommen. Aber diese Verse, die sonst nirgends vorkommen, werden gewiß jedem ver-

---

derung ansehn, sondern nur wie es gemeint ist, als den Wunsch, daß er doch ja recht deutlich bestimmen möge, in wie fern er glaubt daß die Philosophie des Herakleitos sich mehr aus den Symbolen des Artemisdienstes als durch die unmittelbare Anschauung der Natur entwikkelt habe, und ihm für diese wie uns scheint klarere und für sich bestehende Anschauungen der Sinn erst aufgegangen sei durch jene dunkleren Symbole.

dächtig sein, ob sie nicht aus einer ganz späten und verwerflichen Werkstätte gekommen sind. Und wenn nun Clemens bald darauf p. 752 sagt, wo er eben Entwendungen zu beschuldigen begriffen ist, Herakleitos habe sehr vieles vom Orpheus genommen: haben wir wol Ursache etwas anderes zu glauben als daß er nur aus dieser Stelle weiter fortschließt, oder daß er höchstens etwa noch ein paar ähnliche vor sich gehabt hat? Und ist es recht, deshalb gleich im allgemeinen zu sagen, Herakleitos werde ein Schüler der Orphiker genannt? Ein älteres Zeugniß für die Eigenthümlichkeit seiner Lehre ist zwar nicht gradezu beweisend, aber doch nicht minder gewichtig, daß nämlich Aristote- 340
les wo er den Herakleitos anführt als Beispiel felsenfester Ueberzeugung auch in Sachen der bloßen Meinung (Eth. Nic. VII, 5 und wiederholt Magn. Mor. II, 6) eigentlich nur einen solchen als Beispiel brauchen konnte, der sich seine Meinungen selbst gemacht, wie er denn auch irgend eines fremden Ursprunges, weder didaktischen noch mysteriösen, mit keinem Worte erwähnt.

Diese Ausdrükke des Aristoteles, daß „Einige wie Herakleitos eben so fest auf das trauen was sie meinen, als andere auf „das was sie wissen," werfen nun Licht auf andere Nachrichten in denen dies bestimmter ausgesprochen wird, und verschaffen einigen Bruchstükken Glauben, in denen Herakleitos sich uns selbst so zeigt. Hieher ist zu rechnen die Beschreibung die Diog. Laert. gleich anfangs giebt (IX, 1) er sei „über die Maßen hochsinnig gewesen, und ein Verächter der übrigen." So nennt ihn auch Tatianus einen hochmüthigen (Or. ad Gr. p. 11). Hätte er nun erraubtes irgend woher umgebildet: so sollte, wenn auch er selbst nirgend seinen Vorbildern und Quellen die Ehre wollte gegeben haben, uns auch nicht einmal eine Spur erhalten worden sein, daß jemand es darauf angelegt den hochmüthigen zu beschämen, auch nicht aus jenen Zeiten, welche ordentlich Jagd 341
machten auf die Abkunft der Meinungen? Diogenes verbindet mit jener Beschreibung des Mannes eine Anführung aus seinem

Werk, welche zu oft vorkommt um nicht ächt zu sein, und gleich hier ihren Plaz finden mag.

13. *Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.* — Clemens (Strom. I, 19. p. 373) hat *ᾔδει γάρ, οἶμαι, ὡς ἄρα ἤδη πολυμαθῆ νόον ἔχει· ὃ διδάσκει καθ' Ἡράκλειτον*, was schon die Herausgeber so verbessert, *ὡς ἄρα ἤδη πολυμαθῆ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.* Eben so Athenäos (XIII. p. 610 Casaub.) *πολυμαθῆ νόον ἔχειν οὐ διδάσκειν.* Allein an beiden Orten muß man, wie auch Schweighäuser schon im Athen. gethan, mit Gataker (ad Anton. p. 10) aus unserer Stelle verbessern *πολυμαθίη.* Das *ἔχειν* ist vielleicht auch nur Einschub eines älteren Anführers oder Auslegers, dem die Redensart *νοῦν διδάσκειν*, mit Recht von seinem Sprachgebrauch aus, nicht gefallen wollte. Doch vielleicht ist auch die Anführung im Diogenes nicht ganz ächt, sondern Proclus hat uns die ursprünglichen Worte erhalten, bei welchem (Coment. in Tim. p. 31) vorkommt *τί γὰρ θαυμαστόν; ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις πολυμαθείη νόον οὐ φύει, φησὶν ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος*, wo man nur das Fragezeichen von *θαυμαστὸν* weg
342 hinter *γνῶσις* versezen muß. „Vielwisserei bildet nicht Vernunft." Denn das *φύει* in diesem Sinn wird nicht leicht ein späterer gemacht haben. Dagegen kann das *διδάσκει* sehr gut statt seiner aus dem folgenden genommen sein. Nämlich Diogenes fährt fort *Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν κ. τ. λ.* „Sonst hätte sie auch „den Hesiodos belehrt und den Pythagoras, und wiederum den „Xenophanes und Hekatäos." Denn die lezten Worte auf welche wir doch noch einmal zurückkommen, können wir hier übergehen, theils weil sie offenbar verdorben und schwer wiederherzustellen sind, indem der Text hier aus der wörtlichen Anführung übergeht in die indirekte Rede, theils weil sie, wie man eben hieraus sieht, nicht unmittelbar hieher gehören, sondern nur um

den Gegensaz gegen die Vielwisserei mit aufzustellen, von dem welchen Diogenes hier unmittelbar ausschreibt aus einer späteren Stelle sind herbeigezogen worden.

Den Pythagoras aber hat auch Clemens (Strom. I, 21. p. 396) in des Herakleitos Werk erwähnt gefunden. *Ἡράκλειτος γὰρ μεταγενέϛερος ὢν Πυθαγόρου μέμνηται αὐτοῦ ἐν τῷ*
συγγράμματι. Daher möchten sich an jene Worte vielleicht un- 343
mittelbar die anschließen, welche Diogenes anderwärts (VIII, 6) gar pomphaft anführt

14. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καί φησι, Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱϛορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιϛα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς, ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην πολυμαθίην κακοτεχνίην.* „Pythagoras, Mnesarchos Sohn, hat „Wissenschaft geübt am meisten unter allen Menschen, und er hat „sich eine Weisheit gebildet, Vielwisserei und schlechte Kunst.“ Was nun Diogenes oder vielleicht schon sein ausgeschriebener mit dieser Stelle wollen, nämlich des Pythagoras Schriftstellerthum beweisen, das wird nicht dadurch ausgerichtet. Denn die Worte sind offenbar aus des Herakleitos Werk ursprünglich von einem andern zu einem andern Zwekk angeführt, um nämlich zu zeigen wie Herakleitos den Pythagoras behandle. Dieser nun faßte, was zwischen dem ersten und lezten Saze stand und nicht zu seinem Zwekke gehörte, in den Worten *καὶ . . . συγγραφὰς* zusammen, die wir nun nicht mehr entziffern können, und die Diogenes oder wer hier redet mißverstand, an denen aber wol kein kundiger den fremden Charakter verkennen und sie etwa für herakleitische halten wird.

Und hier wäre wol auch der rechte Ort die Frage zu entschei- 344
den, wenn es jemand könnte, ob ein anderes Fragment ohne Namen beim Stobäos (Serm. XXXIV. Ed. Lgd. p. 216) etwa ein herakleitisches sein mag. Gataker hat hierüber (ad Anton. p. 10) vielleicht zuerst einen Wink gegeben. Wir sezen es hie-

her, jedoch weniger um zu entscheiden als nur um die Sache aufs neue zur Sprache zu bringen.

Πολυμαθίη κάρτα μὲν ὠφελέει, κάρτα δὲ βλάπτει τὸν ἔχοντα· ὠφελέει μὲν τὸν δεξιὸν ἄνδρα, βλάπτει δὲ τὸν ῥηϊδίως φωνεῦντα πᾶν ἔπος καὶ ἐν παντὶ δήμῳ. Χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι· σοφίης γὰρ οὗτος ὅρος, οἱ δὲ ἔξω καιροῦ ῥῆσιν μουσικὴν πεπνυμένως ἀείσωσιν, οὐ παραδέχονται ἐν ἀργίῃ γνώμην, αἰτεῖν δ' ἔχουσι μωρίας. Statt *οἱ δὲ* muß man lesen *οἳ δὲ* und statt *αἰτεῖν* wahrscheinlich *αἰτίην*; aber auch die Worte *οὐ παραδέχονται ἐν ἀργίῃ γνώμην* verstehen wir nicht, wenn wir nicht etwa lesen wollen *ἐνεργείῃ γνώμην.* Manchen herakleitischen Klang hat diese Stelle allerdings; aber auch manches fremde, und weshalb man sie könnte für gemacht halten, wie denn *ἀνὴρ δεξιὸς* und *σοφίης ὅρος* uns verdächtig klingen.

345 Will man nun diese Rede unserm Ephesier zuschreiben: so ist ihr allerdings ihr Plaz auch hier anzuweisen, theils als Erklärung, wie ihm Vielwisserei könne eine *κακοτεχνίη* sein — denn gewiß ganz verkehrt scheint Aldobr. statt dessen *καλοτεχνίη* lesen zu wollen — wiewol auch so die Beziehung auf den Pythagoras nicht recht einleuchtet, theils als eine nur scheinbar für, in der That aber wider absichtliche Dunkelheit sprechende Stelle.

An das bisherige den selbstgelehrten und Erfinder bezeichnende reihen sich mehrere Urtheile des Herakleitos über andere Weisen und Dichter, zuerst über den Homeros, vornämlich weil er den Streit hinweggewünscht — man sehe Arist. Eth. Eudem. VII, 1. Plut. de Isid. Vol. II, p. 370 und Schol Venet. ad Iliad. XVIII, 107, die sich einer stattlichen Widerlegung befleißigen. Ob aber dasselbe gemeint sei in einer Stelle des Diogenes (IX, 1) „daß Homeros verdiene aus den Spielen herausgeworfen und „geschlagen zu werden," bleibt zweifelhaft wegen des mit ihm in Verbindung gesezten Archilochos. Besser versteht man was die

eben angeführten Scholien ad Il. XVIII, 251 sagen, Herakleitos habe den Homeros, sicher auch tadelnd, einen Sterndeuter genannt *), aus einem ähnlichen Tadel des Hesiodos bei Plutar- 346
chos (Camill. Vol. I, p 137. 138) er habe nämlich nicht gewußt, daß „alle Tage nur eine und dieselbe Natur haben," wo die Worte φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν sich sehr einer wörtlichen Anführung zu nähern scheinen. So scheint er auch von den berühmten Sieben mehrere besonders beurtheilt zu haben, wenn sich Diogenes mit Recht auf ihn beruft in Beziehung auf den Thales (I, 20) und auf den Pittakos (I, 76). Auf den Bias aber führt er ein freigebiges Lob wörtlich an (I, 88).

15. Καὶ ὁ δυσάρεστος Ἡράκλειτος μάλιστα αὐτὸν ἐπήνεσε γράψας Ἐν Πριήνῃ ἐγένετο Βίας ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων. „In Priene war Bias, „der Sohn des Teutames, der höher zu rechnen ist als die „übrigen." Unter welchen übrigen wol kaum schon die bestimmte Zahl der Sieben gemeint ist.

Schwerlich läßt sich denken, wie und weshalb dem Herakleitos Urtheile wie diese sollten untergeschoben sein; und so bleibt unläugbar, daß er der erste gewesen ist, der indem er selbst hervorbringend sich als Weisen darstellte, zugleich auch Kritik über an- 347
dere geübt hat. Und vielleicht sollen den strengen Charakter derselben rechtfertigen die Worte bei Diogenes (IX, 2)

16. ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν, „Uebermuth thut mehr Noth zu löschen als Feuersbrunst," denen ich lieber diese Bedeutung als eine politische beilegen möchte.

*) Dasselbe sagt auch Eustath. zu dieser Stelle. Nun will man freilich sagen, auch hier sei der Grammatiker Herakleitos gemeint. Dies ist aber gewiß falsch, da Eustath. sonst wo er einen spätern Herakleitos anführt, dies ausdrükklich sagt, einmal Ἡράκλειτος οὐχὶ ὁ σκοτεινός, und ein anderes Mal εἰς ὃ καί τις Ἡράκλειτος ἐπονήσατο. Beide Stellen führt Fabricius selbst anderwärts an und stellt doch jene Behauptung auf.

In ein allgemeines zusammengefaßt scheinen seine Urtheile vor uns zu liegen theils in einer erst später zu betrachtenden Stelle bei Sextus, theils in einem durch Stobäos aufbehaltenen Bruchstükke, welches zwar gewiß ächt ist, aber auch unverständlich genug.

17. Ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥςε γινώσκει· ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον· ὅτι σοφόν ἐςι πάντων κεχωρισμένον. Stob. Serm. III, p. 48. So scheint kaum möglich einen Sinn aufzufassen, sondern man muß wenigstens das zu Gute machen, daß in einigen Handschriften der lezte Saz ὅτι σοφόν u. s. w. unmittelbar nach dem ὥςε γινώσκει folgt, die Worte aber ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον nur am Rande stehen. Dann versteht man doch so viel „So vieler Reden er auch gehört, keiner sei doch dahin gediehen, daß er einsehe
348 „wie das Weise von allem abgesondert ist," nämlich das wahre Erkennen etwas durchaus anderes als die πολυμαθίη, das Wissen um vielerlei einzelnes als solches. Ob nun aber den Sinn der Worte ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον, die doch schwerlich ganz falsch sein können, das folgende ganz mit fortgerissen, oder ob Herakleitos ohngefähr gemeint, sondern auf dem gewöhnlichen Wege müsse man entweder ein Gott sein, der allein in allem einzelnen sein könne, oder man sei ein Thier, in jedes einzelne als solches für sich hingegeben, dieses müssen wir wol unentschieden lassen.

IV. Aber auch diese Urtheile über andere, da sie sich doch mehr oder weniger auf die von ihnen aufgestellte Ansicht der Natur bezogen, können sehr wol in des Herakleitos Buch von der Natur enthalten gewesen sein; und da das nämliche von allen irgend ächte Farbe haltenden Bruchstükken gilt, auch außer jenem offenbar falschen Zoroastres nirgend ein anderes Werk namhaft gemacht wird als das über die Natur, vielmehr Diogenes, sonst ein fleißiger Aufzähler von Büchern, (IX, 5 und 11) nur von Einem Werke des Herakleitos redet, auch Clemens dasselbige beweiset, indem er in zwei bereits angeführten Stellen in

der einen (Strom. V, 8. p. 676) das Werk unter der Ueberschrift 349
περὶ φύσεως anführt, in der andern aber (Strom. I, 21. p. 396)
geradezu nur sagt *ἐν τῷ συγγράμματι*: so wollen wir über-
haupt nur dieses Eine Werk als herakleitisch annehmen, wenn
auch Diogenes (Prooem. sgm. 16) unsern Ephesier nicht nament-
lich unter denen aufführt, welche ihre Weisheit in einer einigen
Schrift niedergelegt haben. Auch soll uns nicht irre machen die
Stelle im Suidas (v. *Ἡράκλειτος*) *καὶ ἔγραψε πολλὰ ποιη-
τικῶς*, da sie offenbar aus Mißdeutung irgend einer Stelle ent-
standen ist, in welcher nur gesagt wurde daß Herakleitos größ-
tentheils in poetischem Stil geschrieben habe. Schreibt doch der-
selbe (v. *ἀνάριθμος*) dem Herakleitos auch ein auf ihn gedich-
tetes Epigramm zu, eben so fälschlich als ihm Stob. Ecl. Phys.
I, p. 282. Ed. Heer. der sein sollende Vers beigelegt wird *Ἐκ
πυρός γε τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ*, welcher of-
fenbar von einem der den Gegensaz recht in der Kürze aufstellen
wollte, jenem xenophanischen (ebend. S. 294) *ἐκ γαίης τε τὰ
πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ* nachgebildet ist.

Leider nur sind auch über dieses eine Werk wunderliche Mei-
nungen genug zu berühren. Hieher ist wol zuerst zu rechnen die
von Diogenes (IX, 5) ohne Quelle, aber doch deshalb wol nicht
als allgemein bekannt und angenommen, erwähnte Eintheilung 350
desselben in drei *λόγους*, in die Rede vom Ganzen, in die poli-
tische und in die theologische. Eine solche Eintheilung scheint
gar nicht im Geiste der damaligen Zeit, und noch weniger im
Geiste dieser Philosophie, welche, ganz vom Ineinanderfließen al-
ler Dinge ergriffen und fast berauscht, am wenigsten muß im
Stande gewesen sein, dasjenige so streng zu sondern was für sie
am meisten in einander fließen mußte, wie nicht nur leicht ge-
zeigt werden kann und uns anderwärts von selbst sich ergeben
wird, daß die Abhandlung vom Ganzen und die theologische
mußten in einander geflossen sein, sondern auch aus einem merk-

würdigen Bruchstükk erhellt, wie dem Herakleitos auch das politische und theologische verfloß.

18. *Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πόλις* (man muß wol lesen *πολὺ*) *ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. Κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* „Die
„mit Vernunft reden müssen beharren auf dem gemeinschaftli-
„chen aller, wie eine Stadt auf dem Gesez und noch weit fe-
„ster. Denn alle menschlichen Geseze werden genährt von dem
351 „einen göttlichen. Denn dieses herrscht so weit es will, und
„genüget allem und überwindet alles." Stob. Serm. IV, p.
48. Man könnte vielleicht Verdacht auf dieses Fragment werfen, weil Diogenes (IX, 2) ganz ähnliches mit ganz andern Worten anführt.

19. *Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος.*

aber sie sind wol verschieden genug um neben einander bestehen zu können. Und wer kennt die Manier des Herakleitos genau genug, um zu wissen ob nicht diese Stelle zwischen dem ersten und lezten Saz des stobäischen Bruchstükkes gestanden hat.

Hiezu kommt noch daß unter allen aufbehaltenen Trümmern sich auch keine Spur von ausgebildeter Theologie zeigt, sondern nur wenige Andeutungen von der allgemeinsten Art. Und sollte dieser ganze Theil so ganz untergegangen sein? Müßte nicht der Verfasser der homerischen Allegorien, bei dem doch Anführungen aus Herakleitos vorkommen, tausend erwünschte Gelegenheiten gefunden haben, sich aus diesem Theile zu bereichern? und sollte nicht die eigenthümliche Ansicht des Mannes noch vielerlei dargeboten haben für das Verlangen des Skeptikers Sextus, Widersprüche aufzustellen in der Lehre von den Göttern, so daß er sich

gewiß diesen Theil ganz besonders würde zu eigen gemacht ha- 352
ben? aber in dem ganzen Abschnitt seines Werkes (adv. Math. IX, cap. II) der von den Göttern handelt, gedenkt er des Herakleitos auch nicht ein einiges Mal. Daß aber das Werk über die Natur eine eigene Abhandlung vom Staat soll enthalten haben, scheint damit zusammenzufallen, daß einige den Herakleitos überhaupt nicht für einen bloßen Physiologen gehalten haben, sondern auch, oder gar mehr, für einen Sitten- und Staatslehrer. Dieses lehrt uns Sextus, der zwar (adv. Math. VII, 5—7) selbst den Herakleitos unter denjenigen nennt, welche nur den naturwissenschaftlichen Theil der Philosophie dargestellt haben, dabei aber hinzufügt, dies sei nicht allgemeine Meinung, sondern es sei die Frage aufgeworfen worden, ob nicht Herakleitos keinesweges bloß ein physischer, sondern auch ein ethischer Philosoph gewesen. Sehr zu wünschen wäre freilich gewesen, daß er, dem das Werk vor Augen lag, ein beurtheilendes Wort über diese Ansicht gesagt hätte. Soviel aber scheint doch aus seinem Stillschweigen bei dieser Gelegenheit zu erhellen, daß er von dieser dreifachen Eintheilung nichts gewußt hat. Woher sie aber stammen mag, dies ist schwer zu errathen. Man könnte sie für eine ganz späte Conjectur halten von solchen, welche, überzeugt Herakleitos habe nur Ein Werk verfaßt, eben jene einzelnen An- 353
deutungen nicht unmittelbar physischen Inhaltes und jene Aeußerungen über ihn, daß er auch ein Sittenlehrer gewesen, und vielleicht jene andere (Heracl. alleg. hom. Gal. p. 442) „daß er „die natürlichen Dinge, die nur dunkle Andeutungen geben kön„nen, theologisire" mißverstehend, oder vielleicht gar eines jüngeren Herakleitos Lob der zwölf Götter (Diog. IX, 17) mit dem älteren Werke schmählich verwechselnd, welche sage ich dieses alles in Uebereinstimmung bringen wollten mit des Werkes bekannter Ueberschrift Von der Natur, und daraus schlossen, dieses müsse ganz ausweichende Theile enthalten haben. Doch das möchte wol eine zu kühne Muthmaßung, und eher zu glauben sein, die

Eintheilung rühre her von den Auslegern und Commentatoren des Herakleitos besonders aus der stoischen Schule, welche dadurch die verschiedenen, in dem Werke selbst aber keinesweges getrennten Massen haben zu bezeichnen gesucht. Denn daß vieles was späterhin, als die philosophischen Disciplinen sich trennten, dem ethischen Theil würde zugeordnet worden sein, in dem Werke befindlich war, ist unläugbar, und daß für den Ausleger wol Veranlassung gewesen, das was Herakleitos von der Gottheit lehrte zu trennen von seiner Lehre von der Welt, ließe sich
354 vielleicht auch deutlich genug machen. Was aber jene Meinung selbst betrifft, welche den Herakleitos seinem Wesen nach mehr für einen Ethiker halten will als für einen Physiker: so widerspricht sie zu deutlich den ältesten und sichersten Zeugnissen. Denn Aristoteles führt ihn nicht nur immer mit unter den Physikern auf, sondern er oder einer der doch gewiß aus seinem Munde geredet hat, könnte unmöglich, wenn er irgend den Geist des Werkes so aufgefaßt hätte, die ethische Philosophie so bestimmt auf Pythagoras und Sokrates zurükkgeführt haben, wie Magn. mor. I, 1 und Metaph. XII, 4 geschieht, wobei von keinem übrig gebliebenen Commentator etwa durch eine Hinweisung auf den Herakleitos nachgeholfen wird. Ein solcher gänzlicher Mißverstand aber von Seiten des Aristoteles wäre wirklich nur in dem undenkbaren Falle denkbar, wenn Herakleitos über die sittlichen Gegenstände durchaus nur in jenen von der Natur hergenommenen Allegorien geredet hätte, welche Diodotos einer von seinen Auslegern überall finden will, wie Diogenes (IX, 15) von ihm berichtet, er habe behauptet alles naturwissenschaftliche sei nur beispielsweise vorgebracht und das Buch handle vom Staat. Dies ist unstreitig, wenn nicht ein ungeheurer hier doch nicht zu vermuthender Mißverstand von Seiten des Diogenes die Sache
355 sehr verschlimmert hat, einer von den stärksten nach einer ungewohnten Seite hin sich verbreitenden parasitischen Auswüchsen der Sucht des Allegorisirens, und schon durch eine aufmerksame

Betrachtung des wenigen übriggebliebenen muß das umgekehrte erhellen, daß nämlich das ethische nur beispielsweise und gelegentlich könne vorgekommen sein, das Buch aber von der Natur gehandelt habe. Auf jene Ansicht bezieht sich auch der Ruhm den derselbe Mann über das herakleitische Werk in einem Senarius ausgesprochen hat, welchen Diogenes (IX, 12) sonderbar genug für eine Ueberschrift ausgiebt, *ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς ςαθμὴν* (wofür Buttmann mit Recht erinnert *ςαθμὸν* zu lesen) *βίου*. Und gewiß eben so wenig war auch *γνώμη ἠθῶν* eine Ueberschrift, sondern nur ein ähnliches Lob des ethisirenden Inhaltes. Was nun gar die dritte an der Stelle angeführte Ueberschrift *Μοῦσαι* betrifft, so denke man ja nicht daß sie diesem Werke angehört habe, oder wolle vielleicht ein anderes neunfach getheiltes aus ihr erweisen, sondern erinnere sich nur der Stelle (Soph. p. 242 e) wo Platon den Herakleitos *Μοῦσαι Ἰάδες* nennt, woraus sie höchst ungeschikkterweise entstanden ist.

Es bleibt also dabei, daß wir alle Bruchstükke, sofern sie ächt sein sollen, darauf ansehn müssen, daß sie einen Plaz eingenommen haben in diesem einen Werke, welches wesentlich eine 35r
Darstellung der Natur enthielt, und daß wir trachten müssen zu erkennen, wie alles auch das mannigfaltigste darunter als in einem und demselben Werke vorgetragen auch in Einem Sinne gedacht und wie aus Einem Gusse gleichartig und einklingend sein muß.

I. Womit nun könnten wir diese Darstellung sicherer anfangen, als mit dem was Platon der älteste und sicherste Zeuge überall als das Wesen der herakleitischen Weisheit aufstellt, daß „alles sich wie Ströme bewege" (Theaet. 160. d), daß „alle „Dinge gehen und nichts fest bleibe" (Cratyl. 401. d. 402. a), daß er alles seiende einem strömenden Fluß vergleiche, und daß also niemals irgend etwas eigentlich sei, sondern alles immer nur

werde (Theaet. 162 e). Dieses alles geht ganz bestimmt den
Herakleitos an aus beiden Gesprächen; weiter gehend aber hüte
man sich ja, daß man nicht eine Holztaube greife statt der zah-
men, den Protagoras etwa oder den Kratylos mit andern unsi-
cher herumfahrenden und gar nicht zu behandelnden Herakleiteern
(Theaet. 179 d. e) anstatt des Herakleitos selbst. Eben so be-
zeichnet die aristotelische Metaphysik (I, 6) die herakleitischen
357 Meinungen so, „daß alles wahrnehmbare immer fließe," und der
Ausleger Alexandros (in Arist. Top. p. 43 Ed. Ald.) und offen-
bar aus diesem Suidas (v. *θέσις*) daß nach Herakleitos alles
unaufhörlich fließe und immer werde, nichts aber niemals sei,
ganz genau dem Platon einstimmig, wie auch Ammonius (in
Arist. de interpr. Ven. 1551 p. 8) und Herakleides (Alleg. hom.
p. 465) *ἐπειδὴ ῥύσει τινὶ καὶ ἀεννάῳ κινήσει τὸ πᾶν οἰκο-
νομεῖται,* wo, ohne jedoch den Herakleitos zu nennen, vieles he-
rakleitisirt; und viele andere könnten noch angeführt werden ganz
auf dieselbige Weise. Diesen gültigsten Zeugnissen folgend neh-
men wir nun auch an was Plutarchos (*Ει* ap. Delph. II. p. 392.
Hutt. cap. XVIII. Vol. IX, p. 239) sagt

20. *Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔςι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐ-
τῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι
κατὰ ἕξιν· ἀλλὰ ὀξύτητι καὶ τάχει τῆς μεταβολῆς σκίδ-
νησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ
ὕςερον ἀλλ' ἅμα συνίςαται καὶ ἀπολείπει καὶ
πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαί-
νει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἠτ-
τᾶσθαι τὴν γένεσιν.* „Denn man vermag nicht zweimal in
„denselben Fluß zu steigen nach Herakleitos, noch sterbliches
„Wesen zweimal berührend zu treffen," nämlich dieses *κατὰ*
358 *ἕξιν* soll darauf deuten, daß die Erinnerung wol auch nach
Herakleitos rein wiederholen kann was die Wahrnehmung ge-
habt hat, und gehören eben deshalb dem Plutarchos, „sondern
„in der Veränderung Schnelligkeit und Heftigkeit zerstreut es

,und sammlet sich wieder, oder vielmehr nicht wieder noch „hernach, sondern zugleich geht es zusammen und läßt wie„der los, strömt zu und strömt ab, so daß auch das werdende „desselben nie zum Sein gelangt, weil nie aufhört noch zu „überwinden ist die Erzeugung.“ Hier erkennen wir wenigstens in den ausgezeichneten Worten *σκίδνησι* — *συνάγει* und *συνίσταται* — *ἄπεισι* mit ziemlicher Gewißheit eigne herakleitische; denn die Worte *μᾶλλον . . . ἅμα* welche mit Recht nebst den mit ihnen verloren gegangenen *συνίσταται καὶ ἀπολείπει* aus Euseb. hergestellt sind, sind offenbar ein wegen des *πάλιν* eingeschobener Zusaz des Plutarchos, um den Herakleitos auch in der Sprache consequent zu machen, wie denn das ganze Kapitel diese Lehre auf die Spize zu stellen sucht. In den folgenden scheint mehr Plutarchos zu reden; jene kurzen an einander gedrängten Gegensäze aber scheinen ganz in Herakleitos Stil zu sein, und sind vielleicht nicht unglükklich nachgeahmt in einer Stelle gegen das Ende des ersten Briefes (Steph. Poes. phil. p 147).

Offenbar mehr mit seinen eigenen als mit des Herakleitos Wor- 359
ten sagt dasselbe Plutarchos (de sera num. vind. II, p. 559). „Oder sollen wir unvermerkt in den herakleitischen Fluß alle „Dinge hineinwerfen, in welchen er nicht zugiebt zweimal hin„einzusteigen, weil alles bewege und verändere die umwandelnde „Natur.“ In einer andern Stelle hingegen (quaest. nat. II, p. 912) welche ähnlich lautet „In denselbigen Fluß zweimal kannst „du nicht hineinsteigen, wie Herakleitos sagt, denn andere Wäs„ser strömen zu,“ scheinen wenigstens diese lezten Worte *ἕτερα γὰρ ἐπιῤῥεῖ ὕδατα* herakleitisch zu sein, wie uns Eusebios lehrt, welcher (Praep. evang. XIV, 20) auch erst mittelbar vom Kleanthes beibringt, dieser habe, als er die Lehren des Zenon mit denen anderer Physiker verglichen, gesagt „Zenon erkläre die „Seele wie Herakleitos, welcher um deutlich zu machen daß die „Seelen jedesmal nur durch Einathmen vernehmend werden (*ὅτι*

„αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται) sie den Flüs„sen vergleicht" (welches freilich entweder eine unrichtige Auslegung ist, oder eine unstatthafte den Sinn verdunkelnde Zusammendrängung des Berichterstatters, wenn man nicht statt *εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς* lesen will *εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ἐν τοῖς ποταμοῖς*, was doch nur noch ungeschikkt wäre und nicht mehr unrichtig) also sprechend,

360 21. *Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ.* „Den in denselben Fluß hineingestiegenen strömt immer anderes und ande„res Wasser zu"

wo die wörtliche Anführung zu deutlich angegeben ist durch das *λέγων οὕτως* und zu sicher, da wir annehmen müssen daß wir sie nur aus der zweiten Hand haben seit dem Kleanthes. Und so müssen wir denn auch als richtig annehmen was spätere Zeugen wiederholen in demselben Sinne, Sextus z. B. (Pyrrh. Hypot. III, 115), Herakleitos vergleiche der heftigen Strömung eines Flusses die leichte Beweglichkeit unserer Materie; wo wir zwar nicht gradezu behaupten wollen *ὀξεῖα ῥύσις* sei der eigene Ausdrukk des Herakleitos, aber doch aufmerksam machen auf die darin liegende Nebenbedeutung, durch welche auch der Bewegung selbst, daß ich so sage, ausdrükklich die Ruhe genommen wird, zumal auch in der angezogenen plutarchischen Stelle *ὀξύτης* und *ταχύτης* neben einander stehen. Eben so auch versichern Plac. Phil. I, 23 und Stob. Ecl. Phys. I, p. 396 im wesentlichen einstimmig

Ἡράκλειτος ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει (wo man fast glauben möchte, beide hätten Einer Quelle fol-
361 gend, eine falsche Lesart vor sich gehabt, und sollten eigentlich geschrieben haben *ἐκ τῶν ὄντων*, was einen weit reinern Sinn giebt, er habe Ruhe und Bewegung gleichsam aus dem Verzeichniß des seienden ausgestrichen. Allein nicht nur Diogenes (IX, 8) sagt ebenfalls *καὶ ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην*,

sondern auch Hermias (Irris. gent. Ed. Oxon. p. 303) läßt den Herakleitos sagen ἀρχὴ τῶν ὅλων τὸ πῦρ, und Lucian in einer offenbar nachahmenden Stelle (Vit. auct.) sagt λέγω δὲ τὰς ἐκπυρώσιας καὶ τὴν τοῦ ὅλου συμφορὴν, wo er vielleicht genauer gesagt hätte τῶν ὅλων, so daß man fast glauben möchte, dieser sonst ungewöhnliche Ausdrukk τὰ ὅλα als Bezeichnung der Gesammtheit der erscheinenden Dinge sei eigenthümlich herakleitisch.

Und in demselben Sinne Simplicius (in Phys. Arist. fol. 17 a), der aber wiederum die Sache etwas verwirren würde, indem er sagt die unmittelbare alles verändernde Strömung habe Herakleitos angedeutet διὰ τοῦ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι, wenn er nicht um eigene Worte des Herakleitos zu geben mehr gesagt hätte als zur Sache gehört, in welchem Sinne er sich auch in den folgenden Worten berichtigend erklärt. Indessen kann man doch daraus, daß er hier wo er zum ersten Mal über diesen Gegenstand spricht nichts ausführliches beibringt, fast
sicher den Schluß machen daß er das Werk des Herakleitos nicht 362
mehr vor sich gehabt, was auch andere Stellen bestätigen.

Wundern aber muß man sich, wie Aristoteles (Phys. VIII, 3. p. 254 Ed. Cas.) sagen kann „die behauptenden daß nicht „nur einiges, anderes aber nicht, sondern daß alles und immer „sich bewege, dies aber unserer Wahrnehmung entgehe, bestimmten zwar nicht genau welcherlei Bewegung sie meinten oder ob „alle Arten u. s. w." Vielleicht hat auch Alex. Aphrod., weil ihm doch vorkam als ob Herakleitos diesen Vorwurf nicht verdiene, lieber geglaubt, wie Simplicius (ad Arist. Phys. f. 276 a) uns berichtet, Aristoteles meine hier nicht den Herakleitos, sondern die Atomistiker. Denn daß Herakleitos selbst ein Atomistiker gewesen, ist gewiß dem Alexandros nicht in den Sinn gekommen; und auch wir wollen hier gleich bei der ersten sich darbietenden Gelegenheit erklären daß wir nicht das geringste Gewicht legen auf die nirgend und durch nichts unterstüzte Aussage

bei Stob. Ecl. Phys. I, p. 350 Ἡράκλειτος πρὸ τοῦ ἑνὸς δο-
κεῖ τισι ψήγματα καταλείπειν und Plac. Phil. I, 13 Ἡρά-
κλειτος ψηγμάτιά τινα ἐλάχιςα καὶ ἀμερῆ εἰσάγει. Die bei
Stobäos bald folgenden Worte Ἡρακλείδης θραύσματα schei-
nen bei dieser Lage der Sache hinreichend, um zu glauben daß
363 ursprünglich diesen Aussagen nur eines früheren Sammlers Ver-
wechselung der Namen Herakleitos und Herakleides, welche be-
kanntlich öfter vorkommt, zum Grunde gelegen. Und ganz auf
die pseudoplutarchische scheint sich auch die pseudogalenische zu
beziehn Τῶν τεσσάρων ςοιχείων πράγματα (lies θραύ-
σματα) βραχύτατα οἷον ςοιχεῖα ἀπὸ ςοιχείων ἢ ψήγματα
νομίζουσιν εἶναί τινες τὸ λεγόμενον ἐλάχιςα. Ἡράκλειτος
εἰσάγει ταῦτα νοήσει μόνον ληπτά. Phil. hist. Ed. Bas. IV,
p. 427. Doch um zu der aristotelischen Stelle zurückzukehren,
so möchten wir vereinigend glauben, er habe, wie er oft ungleich-
artiges auf bloßen Schein zusammenstellt, ursprünglich beide im
Sinne gehabt, zuletzt aber allerdings mehr an den Demokritos
gedacht. Denn dieses daß die Wahrnehmung sich täusche über
Ruhe und Bewegung kann sich allerdings auch Herakleitos an-
eignen, und wir glauben damit nicht dem Platon zu widerspre-
chen, welcher desselben Behauptung gleich sezt mit jener, daß die
Wahrnehmung die Erkenntniß sei, und welcher auch wol nur von
den Nachfolgern des Herakleitos sagen wollte daß sie auch in
ihrer Seele überall nichts festes und bleibendes leiden möchten.
Denn Sextus sagt (adv. Math. VII, 126) auf eine Art welche
offenbar beweiset daß er aus dem herakleitischen Werke Bericht
364 erstattet „Herakleitos habe, ähnlich den früher erwähnten Natur-
„forschern, die Wahrnehmung für unzuverlässig gehalten zur Er-
„kenntniß der Wahrheit, und die Vernunft als Unterscheidungs-
„mittel aufgestellt;" welches freilich kein treuer Bericht ist, son-
dern der Ausleger verallgemeinert zu sehr die Meinung des al-
ten Weisen und greift in dessen dichterisch schwebenden Vortrag
unsanft genug ein mit seiner späteren Kunstsprache und dialekti-

schen Bestimmtheit. Richtig ist aber gewiß das unmittelbar folgende, und deutlich sagt Sextus daß er uns die eigenen Worte des Herakleitos wiedergiebt,

22. *ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν, κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* „Schlechte Zeugen „sind den Menschen die Augen und Ohren der mit rohen „Seelen begabten." Ganz anders ist freilich Sextus Umschreibung, „dies wolle sagen, es zieme nur rohen Seelen den ver„nunftlosen Sinneseindrükken zu glauben," fast als hätte er statt *ἐχόντων* gelesen *ἔχουσιν*. Allein Stobäos wiederholt dasselbe (Serm. IV, p. 55) *κακοὶ γίνονται ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα ἀφρόνων ἀνθρώπων βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*, wo man nur *μάρτυρες* einsezen muß und das bloß erklärende *ἀφρόνων* hinauswerfen, welches vielleicht, unschädlich dem Sinne, *ἀνθρώπων* statt *ἀνθρώποισιν* nach sich gezogen hat, 365
so daß man leicht die buchstäbliche Uebereinstimmung wieder auffindet.

Unter eben solcher Einschränkung ist denn auch zu verstehen der Ausspruch bei Diogenes (IX, 5) *καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι*, nämlich nur da wo es gegen die allgemeine Anschauung des Flusses aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Bestehens des einzelnen täuscht. In einem anderen Zusammenhang, wo wahrscheinlich nicht mehr von der Wahrnehmung überhaupt die Rede war, muß also gesagt gewesen sein was uns Polybios (L. XII) aufbewahrt hat

23. *ἀληθινωτέρας δ' οὔσης οὐ μικρῷ τῆς ὁράσεως καθ' Ἡράκλειτον· ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες*, welches leztere leicht eigne Worte unsers Ephesiers sein mögen.

Vielleicht gehören hieher noch ein paar andere Stellen. (Plut. de fac. lun. Vol. II. p. 943) „Und richtig sagt Herakleitos daß im „Hades die Seelen riechen" *καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι*

αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ᾅδην, wovon ich jedoch nicht weiß wieviel wirklich und buchstäblich dem Herakleitos zugehört. Es ist aber hiemit zu vergleichen Aristot. de sensu et sensili c. 5. p. 412 Ed. Cas. „weshalb denn" — weil nämlich der Geruch entstehe durch eine rauchartige trockne Ausdünstung, von der un-
366 ten mehr — „auch Herakleitos so sich ausgedrükkt hat

24. „daß wenn alles seiende Rauch würde, die Nase doch „es unterscheiden würde." *ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα κάπνος γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.* Gewiß nicht durchaus mit herakleitischen Worten, aber doch einen Saz desselben ganz getreu wiedergebend und in den lezten Worten nicht ohne Spuren seiner eigenthümlichen dunklen Art. Alex. Aphrod. erklärt, die Nase würde alsdann alles wahrnehmen, weil der rauchartige Dunst ihr eigenthümlicher Gegenstand ist. Man könnte aber auch glauben es habe mehr Nachdrukk in dem *διαγνοῖεν* gelegen, und der Sinn sei gewesen, die Nase würde alsdann doch noch alles unterscheiden, indeß für alle andere alles nur Ein verworrenes wäre.

So, könnte man meinen, habe Herakleitos in einer durchgeführten Zusammenstellung dem Geruch einen Vorzug eingeräumt vor allen übrigen Sinnen, eben weil er nicht ein bestehendes als solches, sondern nur die Ausdünstung, das Uebergehen aus einem gebundenen Zustande in einen andern, also am ausschließendsten und unmittelbarsten das Werden selbst wahrnehme, und habe deshalb auch den Seelen im Zustande der möglichsten Abgelöstheit vom Leibe, im Hades, noch diese Art der Wahrnehmung
367 beigelegt. Vielleicht aber auch bezieht sich dies auf keinen Vorzug, sondern er hat nur die Unzuverlässigkeit der Sinne auch daraus nachgewiesen, weil jeder nur sein bestimmtes Gebiet habe und also für sich selbst ganz unzureichend sei *). Denn schwer-

*) So möchte ich Plac. Phil. IV, 8, p. 899 *Ἐμπεδοκλῆς, Ἡρακλείδης παρὰ τὰς συμμετρίας τῶν πόρων τὰς κατὰ μέρος αἰσθήσεις γίνεσθαι*

lich möchte Plutarchos jene Worte richtig und genau angewendet haben, deren Meinung nach dem Zusammenhang seiner Rede diese müßte gewesen sein, daß im Hades die Seelen durch den Geruch sich nähren würden anstatt durch Speise. Doch es ist um so vergeblicher hierüber etwas entscheiden zu wollen, da Theophrastos am Anfang seines Buches de sensibus auch den Herakleitos unter diejenigen zählt welche in Erklärung der einzelnen Sinne ganz zurükkbleiben, und hernach von ihm auch nichts wieder anführt. Indeß eben das allgemeine ist für uns hier merkwürdig genug, was nämlich Theophrastos unserm Ephesier und dem Anaxagoras gemeinschaftlich zuschreibt, offenbar aber in einer Formel welche mehr dem ersten als dem lezten angehört, sie hätten sich vorgestellt *τὴν αἴσθησιν ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι* „die Wahrnehmung werde uns in dem Uebergange 368
„der Dinge aus einer Form in die andere,“ ein Gesichtspunkt, von welchem aus ganz vorzüglich gesagt werden konnte, das Erkanntwerden sei ein Leiden, und der mit der Ansicht von dem Fluß aller Dinge genau zusammengehört.

Daß demzufolge Herakleitos die Sinne sofern sie ein Bestehen des einzelnen zu verkündigen scheinen tadeln mußte, ist klar; wie aber Aristoteles ihm den Vorwurf kann gemacht haben, daß er nicht bestimme mit welcherlei Bewegung alles sich bewege, dies ist nicht zu begreifen, da nicht nur in mehreren Bruchstükken und späteren Zeugnissen diese Bewegung ausführlich beschrieben wird, sondern auch Aristoteles eigene Meinung dahin geht, daß jedem verschiedenen, dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entstehenden, zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukomme, und Simplicius ganz in seinem Sinne wenn auch genau genommen nicht ganz richtig redet, wenn er sagt (in Arist. Phys. f. 310. a) „auch die welche nur Ein Ele-

---

τοῦ οἰκείου τῶν αἰσθητῶν ἑκάστῃ ἁρμόζοντος statt *Ἡρακλείδης* immerhin lesen *Ἡράκλειτος*.

„ment und Ein Prinzip annehmen, unter welche auch Heraklei„tos gehöre, sezen die Ortsbewegung als die erste. Denn die „Verdichtung und die Verdünnung zeigten auch eine örtliche Be„wegung an." Es läßt sich also nicht denken daß Aristoteles
369 schon den allbekannten Ausdrukk des Herakleitos *ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω* unrichtig oder unvollständig sollte verstanden haben. Ja wenn er kann geglaubt haben, Herakleitos habe sich über jene Bewegung nicht genauer erklärt: so haben wir grade heraus zu sagen kein einziges wahrhaft herakleitisches Wort mehr übrig; und es ist gar nicht abzusehen was doch in seinem Werke über die Natur gestanden habe, wenn es nicht durch und durch eine nähere Entwikkelung jener Grundanschauung gewesen ist. Oder man müßte annehmen Aristoteles habe den Herakleitos noch weit weniger gelesen als wir irgend zu fürchten wagten.

II. Auf welche Weise nun diese Verwandlung der Dinge in dem Werke des Herakleitos dargestellt worden, darüber sind im wesentlichsten alle einig; so wie aber nach dem einzelnen gefragt wird, weichen sie von einander ab. Zuerst nämlich stimmen alle darin zusammen, daß nach ihm das Feuer der Anfang aller Dinge sei, und aus ihm alles andere durch Verdichtung und Verdünnung entstehe, wie auch wieder in Feuer aufgehe und endige. So Simplicius (ad Arist. Phys. fol. 6. a.)

„Hippasos aber der Metapontiner und Herakleitos der Ephe„sier sezen auch die Welt als Ein bewegtes und begrenztes. „Aber sie machen das Feuer zum Anfang, und aus Feuer
370 „machen sie die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung, „und lösen sie auch wieder auf in Feuer, so daß dies die ein„zige zum Grund liegende Natur wäre. Denn alles, sagen „sie, sei nur verwechseltes gegen Feuer" *πυρὸς ἀμοιβήν*. Wo wir nun nicht dafür haften wollen daß Hippasos wirklich den Herakleitos durch diese ganze Ansicht begleitet habe, sondern vielmehr glauben, seine Art das Feuer als die Grundursache aller Dinge anzusehn möge eine ganz andere gewesen

sein als die herakleitische. Wie denn, wo von dem beständigen Fluß unmittelbar die Rede ist, Aristoteles nirgend unseres Wissens den Hippasos ausdrükklich dem Herakleitos beigesellt, und sich auch in den spätern Sammlern keine Spuren zeigen, daß sie dieses bei den Alten gefunden.

Eben so Diogenes (IX, 8)

Πῦρ τὸ στοιχεῖον, καὶ πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα, ἀραιώσει καὶ πυκνώσει γινόμενα. So verbessert Rossius (Comment. Laert. p 172). Wiewol man auch — denn eine Handschrift beweiset hier wenig — da hier überall das Verbum fehlt, jeden Saz vereinzeln und denn auch stehen lassen könnte *ἀραιώσει καὶ πυκνώσει τὰ γινόμενα* nämlich *γίνεσθαι.*

Und nur nicht überall findet sich dasselbe. Daß man freilich nicht auf gleiche Weise wie aus dem Wasser sagen kann die 371
Dinge entstehen aus dem Feuer durch Verdichtung und Verdünnung, indem dem Wasser zwar beides, dem Feuer aber nur das eine begegnen kann, leuchtet ein, und vielleicht hat auch deshalb Aristoteles (Phys. I. c. 6. p. 201) in der Stelle „und alle gestalten dieses Eine durch Gegensäze, wie durch Dichtigkeit und „Dünnheit und durch mehr und weniger" zu jener Formel *πυκνότητι καὶ μανότητι* noch die andere *καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον* hinzugefügt. Allein überall liegt in den Worten, daß das Feuer *ἀρχὴ* sei, eine durchaus spätere Ansicht zum Grunde, wie denn auch keine Spur zu finden ist daß Herakleitos sich dieses Ausdrukkes bedient habe, vielmehr leicht wäre zu zeigen daß derselbe ihm nicht geziemen konnte. Und wunderliche Dinge sind denen begegnet die hievon angefangen haben, wie Simplicius (in Arist. Phys. f. 310. a) meint „die welche nur Eine *ἀρχὴ* „annähmen wie auch Herakleitos, bewürkten das Entstehen und „Vergehen durch Verdünnung und Verdichtung, was denn eigentlich dasselbe wäre wie Mischung und Scheidung *σύγκρισις* „*καὶ διάκρισις*, nur daß es von jenen schikklicher so genannt „würde," wodurch die wesentlichsten Verschiedenheiten der ältesten

Systeme aufgehoben würden. Oder Hermias (Irris. Ed. Oxon.
372 p. 223) sagt ἀρχὴ τῶν ὅλων τὸ πῦρ· δύο δὲ αὐτοῦ πάθη,
ἀραιότης καὶ πυκνότης, ἡ μὲν ποιοῦσα, ἡ δὲ πάσχουσα, ἡ
μὲν συγκρίνουσα, ἡ δὲ διακρίνουσα, worin alle möglichen
Verwirrungen unter einander gewälzt sind. Daher möchte es
gerathener sein nicht von diesem Anfange anzufangen, sondern ab-
sehend von ihm zuerst nur die Verwandlungsweise der Dinge
unter sich zu betrachten. Diese nun wird unter der allgemeinen
Voraussezung, daß durch theilweise Verlöschung des Feuers die
Gesammtheit der Dinge entstehe bald so beschrieben (Plac. Phil.
I, 3. Vol. II, p. 877. Vgl. Stob. Ecl. phys. I, p. 304) „daß zuerst
„das Dikktheilige in sich selbst sich zusammenziehend Erde werde,
„dann diese Erde vom Feuer wiederum aufgelokkert darstelle was
„seiner Natur nach Wasser sei, verdunstend aber Luft werde."
Also eine plözliche Erstarrung und Verdichtung, aus dieser aber
eine stufenweise Verdünnung und Verflüchtigung. Bald wieder-
um als eine stufenweise Verdichtung des Feuers, aus dieser aber
als eine plözliche Verflüchtigung des starren, der Erde, in Feuer.
So folgende Darstellung des Max. Tyr. (Diss. XLI. Ed. Markl.
p. 489) Ζῇ πῦρ τὸν γῆς θανατὸν καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς
θανατόν· ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θανατὸν, γῆ τὸν ὕδατος. Wo
offenbar das im Tode der Erde lebende Feuer den unmittelbaren
373 Uebergang aus ersterer in lezteres andeutet. Und daß hier Leh-
ren des Herakleitos mit deutlicher Beziehung auf Stellen aus
seinem Werke und diese nachbildend angeführt werden leidet kei-
nen Zweifel. Eben so Simplicius (in Epict. Enchir. Ed. Venet.
1528 f. 72) „Denn aus dem Feuer wird Luft und aus der Luft
„Wasser, und aus dem Wasser Erde und wiederum Feuer; und
„nach dem Frühling Sommer und Herbst und Winter und wie-
„derum Frühling;" wiewol er kurz zuvor eine gegenseitige Ver-
wandlung von Luft und Wasser in einander aufgestellt hatte.
Wiewol nun hier Herakleitos nicht einmal genannt wird, und
man also eher an Stoiker denken könnte: so ist doch dieser Theil

der Physiologie bei ihnen so ganz herakleitisch, daß man ohne
besondere Anzeigen keine bedeutende Abweichung anzunehmen Ur-
sache hat. Anderwärts endlich finden wir beschrieben (Diog. IX, 9)
*Πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι. συνιςάμενόν τε
γίνεσθαι ὕδωρ· πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπε-
σθαι, καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι· πάλιν τε αὐ-
τὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι,* und dann,
heißt es weiter, werde das meiste auf die Ausdünstung aus
dem Meere zurükkgeführt *αὕτη δέ ἐςιν ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός.*
Also offenbar gleichmäßig abgestuft Verdünnung und Verdichtung.
In diesem Zwiespalt der späteren Zeugen und Ermangelung der 374
früheren ist es nun um so erfreulicher, daß wir zu einem eigenen
Bruchstükke des Herakleitos unsere Zuflucht nehmen können, wel-
ches wiewol nur wenige Züge, gleichsam die ersten Grundstriche
des gesammten Naturgemäldes enthaltend, doch hinreicht den auf-
gedekkten Streit zu schlichten. Wir verdanken es dem Clemens
(Strom. V, 14. p. 711) und sezen es hieher, ohne uns für jezt
bei dem Zwekke aufzuhalten, zu welchem er es anführt.

25. *Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν
οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ καὶ
ἔςαι, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀπο-
σβεννύμενον μέτρα,* welche Leseart, wie sie Clemens
giebt, wol eben so gut ist, als was Steph. (Poes. phil p. 131)
aus Eusebius corrigirt *μέτρῳ* — Uebrigens haben wir diesen
ersten Absaz des Bruchstükkes nur deshalb auch hiehergesezt
um den wahrscheinlich nahen Zusammenhang mit dem folgen-
den nicht aus den Augen zu rükken. Clemens fährt aber fort,
„Daß er aber zugleich auch gelehrt, die Welt sei entstanden
„und vergänglich, zeiget deutlich das folgende, *Πυρὸς τρο-
παὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν
ἥμισυ γῆ τὸ δὲ ἥμισυ πρηςήρ.*

Hier muß nun jedem auffallen die merkwürdige Abweichung des 371
Werkes selbst von den späteren Beschreibungen der herakleitischen

Lehre, daß jenes von dem hernach allgemein gewordenen Kanon der vier Elemente nichts weiß, und keine solche vierfache Abstufung kennt von Feuer in Luft, von Luft in Wasser und von Wasser in Erde, sondern nur Feuer, Meer und aus diesem, zum Theil wenigstens, Erde. Sehr natürlich aber ist daß Herakleitos diese vier Formen so fest nicht halten konnte sondern sie ihm desto mehr in einander flossen je mehr ein Uebergang aus einer in die andere wahrzunehmen war. Daher ist es auch unnöthig und falsch, wenn in der eben angeführten Stelle des Diogenes Gesner (Commentar. soc. Gott. Vol I.) die Luft einschiebend lesen will *τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι καὶ ἀέρα γίνεσθαι, συνιστάμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι ὕδωρ κ. τ. λ.* So ist ihm *θάλασσα* nicht nur das Meer mit allem ihm zugehörigen Gewässer, sondern auch die immer feuchtes aufnehmende und herablassende niedere Atmosphäre, die dem lebendigen Beobachter der Natur so tausendfältig nicht nur mechanisch gemischt und dem Auge sich vermischend sondern auch lebendig Eins erscheinen muß mit dem unteren Meere. Dasselbige wird auch angedeutet in der vorhin
376 mitgetheilten Stelle des Stobäos (Ecl. Phys. I, p. 304) durch die sonst schwer verständlichen Worte „*ἔπειτα τὴν γῆν . . . φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι.*“ Daß in dieser Bedeutung *θάλασσα* zu nehmen ist, geht nicht nur von selbst hervor aus dem gänzlichen Stillschweigen von der Luft in dieser Darstellung, sondern auch aus der Erklärung des Clemens, der sie gern hineinbringen möchte, schimmert es durch „das Feuer wandle sich durch „Luft in das feuchte, welches, gleichsam den Saamen der gan„zen Weltbildung, er *θάλασσα* nennt; aus diesem aber werde „wieder Erde und Himmel und das darin enthaltene." Daher auch kaum zu glauben ist daß wir eine wörtlich angeführte Stelle des Herakleitos besitzen in den Worten des Plutarchos (de *EI* ap. Delph. II. p. 392)

ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις

sondern nur dieser Gebrauch von *θάνατος* und *γένεσις* ist ge-
wiß dem Herakleitos entnommen, aber als die Gegenstände an
welchen dieser Gegensaz aufgezeigt worden schoben sich dem Plu-
tarchos wahrscheinlich seine bekannte vier Elemente unter. Und
schwer ist zu glauben, wenn die Stelle worauf wir uns gründen
nur die erste Anlage war, daß in einer ausführlichen Beschrei-
bung dieses Prozesses Herakleitos auch das verschiedene in der
θάλασσα zusammengefaßte auf empedokleische Weise vereinzelt
habe. Jene Erklärung von *θάλασσα* hatte Clemens von ächten 377
und verständigen Auslegern des Herakleitos, aber er verstand
nicht, daß dieses feuchte beides Wasser und Luft sollte unter sich
befassen, und das „*δι᾽ ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν*" ist wol sein
eigen oder einer schlechteren Quelle entschöpft. Doch es ist bes-
ser für den Leser, seine erklärenden und verbindenden Worte, wie
sie auf die mitgetheilten herakleitischen folgen, hier beizufügen.

*Δυνάμει γὰρ λέγει· ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου
καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι᾽ ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ
ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν. ἐκ δὲ
τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχό-
μενα.* Es ist schwer hier nicht helfen zu wollen, aber auch zu
helfen ist schwer, und wer weiß ob Creuzer (Philos. vett. loci
de provid. Heidelb. 1806) wirklich geholfen hat. Denn wer
weiß ob die Worte *καὶ θεοῦ* nicht von dem Rande hinein-
gewandert sind? Oder wer weiß auch ob nicht *τὰ σύμπαντα*,
das sämmtliche ursprüngliche Feuer, das sein soll was verwan-
delt wird, und die Worte *ὅτι πῦρ* zu dem vorigen gehören?
Denn mit dem *δυνάμει γὰρ λέγει* steht es doch auf jeden
Fall so, daß es sich nur auf das vorstehende herakleitische be-
ziehen kann, nicht auf den Saz *ὅτι πῦρ τρέπεται εἰς ὑγρόν*;
denn verwandelt wird das Feuer wirklich, *ἐνεργείᾳ*. Nun 378
kann Clemens entweder zu den Worten *θαλάσσης δὲ τὸ μὲν
ἥμισυ γῆ κ. τ. λ.* sich gedacht haben *ἐςι*, und deshalb hinzu-
gefügt *Δυνάμει γὰρ λέγει* „er meint nämlich dem Vermögen

„nach ist das halbe Meer Erde," und dann finge erst die Erklärung des Ganzen an bei dem *ὅτι πῦρ* „weil nämlich das Feuer u. s. w." Er kann aber auch gleich in Bezug auf das Ganze und auf seine eigenen vorhergehenden Worte gesagt haben, *Δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι πῦρ* nämlich *ὁ κόσμος*; und dann müßte man nach *πῦρ* interpungiren, und lesen *ὑπὸ δὲ τοῦ κ. τ. λ.* Doch vielleicht wäre diese Anmerkung unnöthig geworden, wenn Creuzer eine wörtliche Uebersezung nach seinem Sinne beigefügt hätte.

Von diesem Meere nun sagt Herakleitos „des Feuers Verwandlungen sind zuerst Meer, des Meeres aber zur Hälfte Erde zur Hälfte *πρηστήρ*." Daß des lezteren Wortes Bedeutung hier nicht auf eine so bestimmte einzelne atmosphärische Erscheinung zu beschränken ist wie bei Aristoteles (Meteorol. III, 1. p. 353 Ed. Cas.) wo es den entzündeten und gefärbten Wirbelwind bedeutet, über den die Naturforscher mehr wissen mögen, dies leuchtet ein. Vielmehr ist offenbar, da des herakleitischen Meeres
379 Verwandlung halb in Erde geschieht und halb in diesen *πρηστήρ*, daß wie die Erde die Verdichtung ist oder der Niederschlag aus dem wässrigen Theile des Meeres, so *πρηστὴρ* die Verdünnung oder Verflüchtigung seines luftigen Theiles, das Gebiet aller trocknen und feurigen atmospärischen Erscheinungen, genau zu reden das erscheinende Feuer selbst, wie es sich in der Atmosphäre bildet. Denn so sagt uns Joh. Philop. (ad Arist. de anim. I, 2) wieder von Herakleitos und Hippasos was wir nur auf den ersten beziehen wollen

Πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα φασίν· αὕτη γὰρ ὑπερβολὴ πυρός (dieses nur möchte schwerlich ächt herakleitisch sein)· *ἀλλὰ τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν, ἣν καὶ σεισμοὺς ποιεῖν, καὶ ἀνέμους, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα κινητικώτατα ᾐτιάσατο ἐν τοῖς μετεώροις Ἀριστοτέλης.* Ganz unserer aufgestellten Bedeutung von *πρηστὴρ* gemäß. Ob aber Herakleitos außerdem noch eine einzelne feurige Lufterscheinung *πρηστὴρ* genannt

habe, wie Stobäos (Ecl. Phys. L. I, cp. 30. p. 594) erzählt, oder ob hier wieder eine Uebertragung des stoischen auf Herakleitos vor sich gegangen, da Plac. Phil. III, 3 hier ganz von Herakleitos schweigt, wagen wir nicht zu entscheiden. Gewiß aber wird niemand eine solche Stelle als Zeugen auftreten lassen wollen gegen unser Bruchstükk.

Diese Worte des Herakleitos zeigen uns also ganz bestimmt die stufenweise Verwandlung nach der Seite des starren, zugleich 380
aber auch auf der mittleren Stufe das Zusammensein beider Verwandlungen, auf der einen Seite die Fortschreitung in das starre und kalte, auf der andern den Rükkgang ins warme und flüchtige. Wie nun bei einer solchen Theilung nach beiden Seiten diese mittlere Stufe sich befindet, das lernen wir aus einer andern Stelle, die Clemens noch in derselben fortlaufenden Rede anführt

26. *Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.* „Das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Verhältniß, welches zuvor Statt hatte ehe es Erde war."

So daß jenes Meer also nicht verschwindet durch die Zertheilung, sondern immer gleichförmig wieder hergestellt wird. Clemens leitet diese Worte ein durch den unmittelbar an seine Erklärung des vorigen Bruchstükkes sich anknüpfenden Saz

ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, nämlich wol Erde und Himmel und das darin enthaltene, *σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ* „*Θάλασσα κ. τ. λ.*

Hieraus sollte man schließen diese Worte wären aus einer Stelle genommen, in welcher der Rükkgang, der Weg nach oben, zunächst beschrieben wurde, und vielleicht für die mittlere Stufe 381
das frühere zugleich wiederholt, und gezeigt, wie dennoch das Meer theils durch Ausdünstung aus der Erde sich herstellend, theils durch die erste Verwandlung aus dem Feuer entstehend immer dasselbige zuerst angegebene Verhältniß zeige. Wenigstens

das *μετρέεται ἐς τὸν αὐτὸν λόγον* kann wol nur als das Resultat beider vereinigten Prozesse für diese mittlere Stufe angesehen werden, weil es sich sonst verdoppeln, nicht aber gleich bleiben würde. Eben dasselbige nur allgemeiner und wahrscheinlich mit eigenen Worten des Herakleitos besagt eine Stelle des Platon (Sophist. p. 242 e)

27. *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται* „denn „sich trennend einigt es sich immer,"

Nämlich auseinander gehend nach beiden Seiten, gehe es auch von beiden immer wieder zusammen in dieselbige Gestalt.

Weil aber die Beschreibung des Rükkganges nach oben, wie sie den hier dargestellten Stellen entspricht, uns fehlt, und manche Spuren auf eine wiederholte Darstellung deuten: so muß uns doch ungewiß bleiben, ob, was außer der stufenweisen Verwandlung spätere Berichte erzählen von einer plözlichen Umbildung des Feuers in Erde und der Erde wieder in Feuer, nur Mißverstand ist, oder abgekürzte Beschreibung desselben Prozesses, oder
382 ob nicht Herakleitos außer jenem außer Zweifel gesezten allmäligen Uebergang auch noch einen unmittelbaren der am meisten entgegengesezten Gestaltungen in einander angenommen hat, und vielleicht auch hierauf sich bezieht, was Theophrastos gesagt haben soll, daß er manches an verschiedenen Orten verschieden erzähle. Wenn man erwägt wie ganz deutlich dieser Darstellung die einfache Anschauung der allgemeinsten atmosphärischen sowol als auf der Oberfläche der Erde vor sich gehenden Naturwirkungen zum Grunde liegt, und wie es auch an Erscheirungen davon nicht fehlt, daß auch aus dem starrsten unmittelbar das Feuer hervorbricht als Wärme oder als Flamme in mancherlei Selbsterhizungen und Selbstentzündungen: so wird dies in der That nicht unwahrscheinlich. Nur möchte es schwer werden, Erscheinungen nachzuweisen in welchen auch aus dem bloßen Feuer plözlich das starre, die Erde, hervorgeht; wenigstens fehlt es unsers Wissens an allen Spuren, daß irgend Herakleitos sich auf

meteorische Steine berufen, was uns doch von Anaxagoras aufbewahrt worden, oder daß er beobachtet wie aus dem Rauch unmittelbar feste Körperchen sich absezen. Und eine völlige Gleichförmigkeit in beiden Prozessen müssen wir seiner Darstellung schlechthin zuschreiben, genöthiget durch eine Stelle, welche Tertullianus (adv. Marc. II, c. 28) wahrscheinlich nicht mehr aus 383
der ersten Hand anführt und wunderlich anwendet „Si ignoravit „Deus meus esse alium super se, etiam tuus omnino non scivit „esse alium infra se. Quod enim ait Heraclitus ille tenebrosus „eadem via sursum et deorsum." Wie wunderlich auch von andern andere einzelne Säze, sobald sie irgend sprichwörtlich werden konnten, mögen aus ihrem Kreise herausgerissen worden sein, zeigt auch ein solches Beispiel zur Genüge. Dieselbige Stelle aber ist uns in der Ursprache und wahrscheinlich wörtlich aufbewahrt worden in den Werken des Hippokrates (de alimentis Ed. Chart. VI, p. 297)

28. *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη.* Der Sinn, in welchem der Verfasser diesen Spruch gebraucht hat, ist aus dem Zusammenhang in dem allzuaphoristischen Büchlein nicht zu entnehmen. Der Commentar des Galenos erwähnt freilich auch nicht, daß hier etwas herakleitisches sei. Allein offenbar sind herakleitisirende Gedanken und Ausdrükke viele in dem Büchlein, wie z. B. *ξύμφωνα καὶ διάφωνα* öfter vorkommt, und anderes Vereinigen von Gegensäzen, und die Uebereinstimmung mit der Stelle des Tertullianus ist zu auffallend.

Denn daß *ὁδὸς ἄνω* für den Gang feuerwärts und *ὁδὸς κάτω* 384
für den Gang erdwärts eigner Sprachgebrauch des Herakleitos gewesen ist, kann wol bei so vielfältigen und so übereinstimmenden Anführungen der Alten niemand in Zweifel ziehen. Und was können jene Worte anders sagen sollen, als daß beide Wege einander durchaus gleich und entsprechend wären? wenn sie nicht gar jemand brauchen wollte um den schnellen und kurzen Weg

neben dem langsamen ganz zu läugnen, buchstäblich übersezend „denn es giebt nur Einen Weg nach oben und nach unten.“

III. Diese streitige und gewiß, weil eine genauere Vorstellung von dem Fluß aller Dinge nur durch sie bestimmt werden kann, gar nicht unwichtige Frage, ob Herakleitos auch einen unmittelbaren Uebergang aus Erde in Feuer und somit auch aus Feuer in Erde angenommen, welche vielleicht ein kleines Bruchstükk von wenigen Zeilen ähnlich unserm 36sten würde aufgelöst haben, könnten wir doch auch ohne das entscheiden, wenn uns nur statt der verdächtigen zulezt angeführten Stelle des Stobäos, die ohnedies nur sehr dürftiges von Donner und Bliz enthält, mehrere irgend sichere Zeugnisse aufbewahrt worden wären von des Herakleitos meteorologischen Erklärungen. Denn hier müssen ja wol alle verschiedenen Verwandlungen vorgekommen sein.
385 Und es läßt sich gar nicht denken daß nicht Herakleitos hier mit seinen Erklärungen sollte ins einzelne gegangen sein. Schon die Worte des Diogenes *ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης* lassen auf eine große Mannigfaltigkeit von Thatsachen schließen, welche unter dieser Darstellung sind begriffen gewesen. Es liegt aber auch in der Natur der Sache. Das Werden der Erde aus dem Wasser, wie Herakleitos wol alle Niederschläge und Absäze ansehen mußte, geht auf eine ganz allmälige und unscheinbare Weise vor sich; aber der Prozeß rükkwärts zum Feuer, und des Feuers Herablassung zu den niederen Regionen des Wassers und der Erde umfaßt alle Erscheinungen, welche von je her am meisten die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich gezogen haben, und denjenigen ganz vorzüglich fesseln mußten, der grade auf die Verwandlungen der Dinge, auf das Uebergehen aus einen Zustand in den andern allen Werth sezte. Nun aber wissen wir von alle dem so gut als gar nichts. Denn ein Wink den uns Nikandros (Alexipharm. v. 171 sqq.) giebt mit oder vielmehr

durch seinen Scholiasten, ohne den wol hier schwerlich jemand den Herakleitos gewittert hätte,

Καί τε σύγ᾽ ἀγλεύκην βάψαις ἰόεντα θάλασσαν,
Ἥντε καὶ ἀτμεύειν ἀνέμοις πόρεν Ἐννοσίγαιος
Σὺν πυρί· καὶ γὰρ δὴ πνοιαῖς συνδάμναται ἐχθραῖς 386
Πῦρ μὲν ἀείζωον, καὶ ἀχύνετον ἔτρεσεν ὕδωρ
Ἀργέςας καί ῥ᾽ ἡ μὲν ἀκοσμήεσσα φιλοργὴς
Δεσπόζει νηῶν τε καὶ ἐμφθορέων αἰζηῶν
Ὕλη δ᾽ ἐχθομένοιο πυρὸς κατὰ θεσμὸν ἀκούει.

Schol. *ὅτι δὲ δουλεύει ἡ θάλασσα καὶ τὸ πῦρ ἀνέμοις κατὰ θεῖον νόμον δηλονότι, τοῦτο δὲ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Μενεκράτης εἴρηκε.* Und hernach *ἐκτίθεσθαι οὖν βούλεται διὰ τούτων καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα ἐναντία ἐςὶν ἀλλήλοις κατ᾽ αὐτόν· — — τῇ γὰρ θαλάσσῃ ὑπόκειται τὰ πλοῖα· τῷ δὲ πυρὶ ἡ ὕλη.*

Diese Stelle kann anstatt zu befriedigen nur Neugierde erregen, ob hier wirklich auf herakleitische Physik Rükksicht genommen ist, und in welcher Beziehung wol unser Ephesier gesagt habe, daß das Feuer den Winden diene. Auf jeden Fall scheint das Beiwort *ἀείζωον* hier ganz unrichtig angebracht.

Wer ist nun aber über diesen Mangel welcher uns drükkt härter anzuklagen als Aristoteles, der, da es ihm sonst so viel Freude gewährt die abweichenden Meinungen der alten Physiker anzuführen, in seinen meteorologischen Büchern des Herakleitos so gut als gar nicht gedenkt? In der That läßt er uns nur die Wahl, entweder zu glauben, daß es ihm zu viel Mühe gemacht sich in die Naturbeschreibungen des Herakleitos hineinzu- 387
lesen, oder daß er sich allerdings gar stark hineingelesen, daß es ihm aber besser gefallen habe zu verschweigen als aufzudekken, woher er das meiste vielleicht in diesem Theile seiner Lehre genommen. Denn die Lehre zum Beispiel von der doppelten Ausdünstung (Meteorol. I, 3), der feuchten welche er *ἀτμὶς*, und der trocknen welche er *ἀναθυμίασις* nennt, von je-

ner sagend, sie sei *δυνάμει οἷον ὕδωρ*, von dieser, sie sei *δυνάμει οἷον πῦρ*, muß nothwendig sein herakleitisch gewesen ihrem Wesen nach. Denn das Uebergehen des Meeres und zwar zunächst seines flüchtigen Theils in jenes Gebiet der höheren glänzenden Erscheinungen kann ja wol nichts anders sein als ein Trokkenwerden desselben, so wie umgekehrt die Ausgießung des Meeres aus dem Feuer uns beschrieben wird als ein Feuchtwerden des lezteren; und der Uebergang des Luftmeeres in Feuer wird also nothwendig eine trokkene Verflüchtigung, so wie das Aufgelöstwerden der Erde in Wasser ein feuchtes Emporsteigen ist. Dies nun stimmt freilich nicht genau mit Aristoteles überein, der beide Dünste aus der Erde ableitet. Allein wenn wir annehmen daß Herakleitos außer der allmäligen Verwandlung
388 auch noch eine schnellere gelehrt, und also beides bei ihm vorgekommen, ein Wasserwerden der Erde und ein Feuerwerden derselben: so hätte er auch von der Erde sagen gekonnt, ihre Verwandlung sei theils Wasser theils Feuer, und würde aus der Erde selbst zweierlei Erhebungen oder Dünste gehabt haben, einen feuchten durch welchen sie in Wasser, und einen trokknen durch welchen sie in Feuer verwandelt wird. Und dieses nun stimmt ganz genau mit dem überein was Aristoteles vorträgt; ja man kann sogar hieraus am besten eine Verwirrung in der Terminologie erklären, welche ihn sonst im Vortrag seiner eigenen Meinungen nicht leicht beschleicht. Denn da er zuerst offenbar das Wort *ἀτμὶς* für das seiner Natur nach warme und feuchte bestimmt hatte, was *δυνάμει*, nicht gerade dem Ursprunge nach, *οἷον ὕδωρ* ist, und dagegen das Wort *ἀναθυμίασις* für das seiner Natur nach warme und trokkene *τὸ δυνάμει οἷον πῦρ*: so kann er sich doch hernach nicht entschließen die aus der Erde hervorgehenden, ihr Wasserwerden darstellenden Dünste eben so zu benennen wie die aus dem Wasser aufsteigenden, welche freilich für den Herakleitos in seiner eigenthümlichen Sprache immer noch *θάλασσα* waren, sondern braucht nun offenbar auch *ἀναθυμίασις* für etwas was *ὑγρὸν καὶ θερμὸν* ist. Doch die

Sache wird offenbar deutlicher werden wenn wir die beiden Stellen des Aristoteles hieher sezen, zuerst Meteor. I, 3. (Ed. Cas. p. 327. F.) *ἀλλὰ δεῖ νοῆσαι τοῦ λεγομένου καὶ καλουμένου ὑφ' ἡμῶν* 389
ἀέρος τὸ μὲν περὶ τὴν γῆν οἷον ὑγρὸν καὶ θερμὸν εἶναι διὰ τὸ ἀτμίζειν τε καὶ ἀναθυμίασιν ἔχειν γῆς, τὸ δ' ὑπὲρ τοῦτο θερμὸν ἤδη καὶ ξηρόν· ἔϛι καὶ ἀτμίδος μὲν φύσις ὑγρὸν καὶ θερμὸν, ἀναθυμιάσεως δὲ θερμὸν καὶ ξηρόν. καὶ ἔϛιν ἀτμὶς μὲν δυνάμει οἷον ὕδωρ, ἀναθυμίασις δὲ δυνάμει οἷον πῦρ Und hiemit zu vergleichen Meteorol. I, 4, p. 328. D. *θερμαινομένης γὰρ τῆς γῆς ὑπὸ τοῦ ἡλίου τὴν ἀναθυμίασιν ἀναγκαῖον γίνεσθαι μὴ ἁπλῆν, ὥς τινες οἴονται, ἀλλὰ διπλῆν, τὴν μὲν ἀτμιδωδεϛέραν, τὴν δὲ πνευματωδεϛέραν· τὴν μὲν τοῦ ἐν τῇ γῇ καὶ ἐπὶ τῇ γῇ ὑγροῦ ἀτμίδα* (oder wie ich gern um den Widerspruch zu lindern lesen möchte *ἀτμιδώδη*), *τὴν δ' αὐτῆς τῆς γῆς, οὔσης ξηρᾶς καπνώδη.* Man sehe nur wie hier gegen die Weise des Aristoteles alle Erklärungen einen starken Geschmakk haben nach dem herakleitischen Fließen, und wie er sich möglichst hütet eine bestimmte *φύσις* zu constituiren; man vergleiche noch die folgenden Worte *πρῶτον μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἐγκύκλιον φορὰν ἔϛι τὸ θερμὸν καὶ ξηρὸν ὃ λέγομεν πῦρ· ἀνώνυμον γὰρ* (weil er nämlich *πρηϛὴρ* wol nicht mehr so gebrauchen konnte) *τὸ κοινὸν ἐπὶ πάσης τῆς καπνώδους διακρίσεως* mit dem oben aus Joh. Philop. beigebrachten; und man wird wol schwerlich anstehen können hier ein möglichst treues Abbild herakleitischer Natur- 390
anschauung zu finden. Dann aber folgt auch daß Herakleitos unmittelbaren Uebergang der Erde in das erscheinende Feuer angenommen, welches zwar auf seinem Wege hinaufwärts durch das Gebiet des oberen Meeres hindurchgehen muß, aber ohne auch nur ein scheinbares Stehenbleiben auf dieser Stufe darzustellen; und es fehlte uns nur noch daß wir nicht auch noch für das von späteren Zeugen ebenfalls berichtete unmittelbare Heraustreten der Erde aus dem Feuer bestimmte Erscheinungen nach-

zuweisen haben. Nur möchten wir keinesweges so verstanden sein, als habe Aristoteles auch die Terminologie von dem Ephesier herübergenommen; vielmehr sind wir überzeugt daß ἀναθυμίασις kein herakleitisches Wort ist, sondern in die späteren Beschreibungen seiner Lehre erst aus dem Stagiriten und den stoisirenden Auslegern des Herakleitos hinübergenommen.

Wollte aber jemand eben hierauf, wie denn dies ein jeder wol mitfühlt, sich berufend, dieser Spur nicht trauen, sondern erzwingen wollen, die Aehnlichkeit entstände nicht aus dem Entlehnen des Aristoteles, sondern nur aus dem Bestreben der späteren, den Herakleitos aus dem Aristoteles zu erklären: so hätten wir die Abgunst des Stagiriten um so mehr zu beklagen, und
391 wären mit unserer Frage dann lediglich an das gewiesen was Herakleitos von den Gestirnen gelehrt hat. Denn diese hielt er bekanntlich nicht jedes für einen besonderen Weltkörper, in welchem sich die ganze Reihe der Verwandlungen wiederholte, sondern nur für feurige Erscheinungen alle in dieselbe Ordnung κόσμος gehörig, von welcher unsere Erde die Gegend des harten und starren bildet, das äußerste umgebende aber die Gegend des Feuers in welche auch die Gestirne gehören. Und dies ist beiläufig gesagt gewiß die einzige Veranlassung aus welcher so viele spätere Zeugnisse — denn Aristoteles Phys. VIII, 1. wo er unterscheidet welche viele Welten und welche nur Eine annehmen, nennt wenigstens unseren nicht — ausdrükklich behaupten, Herakleitos lehre es gebe nur Eine Welt; so wie eine Stelle des Aristoteles (Phys. III, 5), worin er sagt, kein Physiker habe das Eine und Unendliche „τὸ ἓν καὶ ἄπειρον“ als Feuer oder als Erde angegeben, gewiß die Veranlassung ist weshalb dieselbigen auch aussagen die Welt des Herakleitos sei eine begrenzte gewesen, welches beides gewöhnlich mit einander verbunden wird, von Herakleitos selbst aber, der von entgegengesezten Meinungen in Beziehung auf welche er sich müßte erklärt haben wol nichts wußte, schwerlich so ist ausgesprochen worden. Man sehe Diog.

IX, 8. πεπεράσθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον, eben so 392
Hesychios und Theodoret. (graec. aff. cur. disp. IV.) Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Βλύσωνος ὁ Ἐφέσιος ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον. Jene Meinung aber des Herakleitos von den Gestirnen, welche sie zu meteorischen Erscheinungen herabsezt, ist uns überliefert durch die ältesten Zeugnisse des Platon und des Aristoteles. Beide zwar berichten zunächst nur von der Sonne, jener indem er diese Lehre nur zu einem Vergleich braucht Rep. IV, p. 498 b, daß nach Herakleitos die Sonne verlösche und sich wieder entzünde, denn anders kann niemand die Worte verstehen πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται — Aristoteles aber (Meteorol. II, 2) genauer, daß nach Herakleitos die Sonne alle Tage neu werde. Denn daß hier nicht etwa nur die Rede ist von einer Anwendung jener allgemeinen Lehre von dem Fließen aller Dinge, vermöge deren alles immer neu wird, sondern daß Herakleitos ausdrükklich eben das scheinbare Bestehen, dessen andere Dinge sich länger erfreuen, der Sonne nur einen Tag gegönnt hat, zeigen die Worte des Aristoteles deutlich, welche ohne dies, da sie den Herakleitos buchstäblich anführen,
hieher gehören. Aristoteles nämlich streitet gegen die auf keinen 393
bestimmten Urheber zurükkgeführte Lehre, daß die Sonne sich von dem feuchten nähre, und sagt unter andern

29. περὶ δὲ τὸν ἥλιον ἀδύνατον τοῦτο συμβαίνειν· ἐπεὶ τρεφομένου γε τὸν αὐτὸν τρόπον — wie die Flamme nämlich — ὥσπερ ἐκεῖνοί φασι, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος — was nämlich Aristoteles vorher von der Flamme gezeigt hatte — οὐ μόνον καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ᾽ ἡμέρῃ ἐστὶν, ἀλλ᾽ ἀεὶ νέος συνεχῶς· was ganz genau in Uebereinstimmung mit jener platonischen Stelle, die er offenbar in Gedanken hat, Alex. Aphrod. erklärt (in Meteorol. fol. 93 a.) οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησιν, νέος ἐφ᾽ ἡμέ-

ρη ἂν ἦν, καθ' ἑκάςην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου, ἀλλ' αἰεί τε καὶ συνεχῶς νέος τε καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγίνετο, ὥσπερ καὶ αἱ φλόγες ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων.

Proklos aber hat, wie mehreres, auch dieses schlechthin mißverstanden wenn er sagt (Comment. in Tim. p 334) *διὰ δὴ τοῦτο* nämlich weil er nur zur zweiten *δημιουργία* gehört *καὶ τὸν Ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν, καὶ νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἥλιος, φησὶν Ἡράκλειτος.* Und hat Herakleitos die Sonne nur als eine solche täglich wiederkommende Erscheinung angese-
394 hen: so können wir uns auch gefallen lassen zu glauben was Theodoretos sagt (graec. aff. cur. disp. I.) er habe der Sonne nur einen Durchmesser von Einem Fuß zugeschrieben, was Plac. Phil. II, 21. leider wieder hexametrisch angegeben wird *Ἡράκλειτος εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου.* Auf diese Meinung von der Sonne bezieht sich auch gewiß jenes merkwürdige Bruchstükk welches Plutarchos uns zwiefach aufbewahrt hat.

30. *Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή,* (denn hier wird wol niemand an der Interpunction ändern und lesen wollen *εἰ δέ, μή*) *Ἐριννύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.* So de exil. (Vol. II, p. 604). Etwas abweichend, aber weil in der indirecten Rede vorgetragen auch unzuverlässiger, de Isid. et Osir. p. 270 also: *Ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους· εἰ δὲ μή, γλώττας μιν Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν,* wo ich freilich keinesweges verstehe wie aus den Erinnyen *γλῶτται* geworden sind, aber doch gegen jede vorwizige Aenderung mich verwahrend dabei bleiben will, daß beides nur eine und die nämliche Stelle sein kann *).

Ist

*) Buttmann erinnert an die *Λύσσα* in Eurip. Herc. fur., die dort ordentlich als Erinnys erscheint und deren Name leicht in jenes hier fremde Wort übergehen konnte.

jemand aber vorzüglich neugierig zu wissen, wer die Erinnyen 396
hier sind und wozu die Gehülfen der *Δίκη*, der sehe zu wieviel ächt herakleitisches wol sein mag bei Platon (Cratyl. p. 412), wo doch die Aufsicht nur gehen kann auf den richtigen Gang der Dinge, wenn doch alles immer geht, und das Aufsicht führende nur das Feuer zu sein scheint.

Denn eine solche Ordnung zu erklären, wie sie obwaltet sowol in jenem abendlichen Verlöschen als auch in dem täglichen und jährlichen Umlauf, mußte allerdings derjenige am meisten in Verlegenheit sein, welchem sich die Sonne nicht merklich unterschied von solchen Naturerscheinungen bei welchen keine regelmäßige Wiederkehr zu bemerken ist. Daher man sich einer so gewaltsamen Erklärung nicht wundern darf, sondern sie vielmehr als symbolisch ansehen muß, und auf jede bestimmte Ordnung in dem Leben der Dinge anwendbar, welche nothwendig schwierig sein muß zu bezeichnen, wenn man die feststehenden Formen so tief unterordnet jener Grundansicht von dem allgemeinen Fluß. Hiemit stimmt nun sehr wohl zusammen die schon oben bemerkte und nachgewiesene Abneigung gegen Sternbeuterei und Unterscheidung der Tage; und wenn auch Herakleitos noch mehr astronomische Betrachtungen gemacht hat, wie die welche Strabo anführt (I, p. 7.)

31. *Βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ Ὁμηρικώτερος ὁμοίως* 396
ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὴν ἄρκτον ὀνομάζων. „*Ἠοῦς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος, καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός*" „des Morgens und „Abends Scheidung ist der Bär; und dem Bären gegenüber „die Grenze des hellen Zeus," welches doch höchst wahrscheinlich herakleitische Worte sind, obgleich befremdlich jede Anführungsformel fehlt. Strabo will hieraus beweisen *ἄρκτος* heiße dem Herakleitos der arktische Kreis. Man könnte aber eben so gut sagen *ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα* heiße der arktische Kreis, je nachdem die Absicht des Herakleitos war, entweder

den Nord- und Südpunkt des Horizonts zu bezeichnen, oder mehr die Eigenschaften der Sterne, in wiefern sie auf- und untergehn oder nicht.

so hatten sie doch gewiß keinen astrologischen Zwekk, sondern nur den der geographischen Ortsbestimmung. Daß ihm aber jene Regelmäßigkeit etwas sehr bedeutendes gewesen, sieht man daraus, was zwar nur eine spätere Nachricht sagt (Stob. Ecl Phys. I, p. 264), daß Herakleitos ein großes Jahr und zwar aus achtzehntausend Sonnenjahren zusammengesezt, die sich aber doch durch die hinzugefügte beglaubigt, daß ein Stoiker Diogenes sein
397 großes Jahr nach dem herakleitischen bestimmt und jenes große zur Tageseinheit nehmend das seinige aus 365 solchen construirt habe *).

Niemand aber wird wol erst Beweis dafür verlangen, daß, was von der Sonne, auch von allen andern Gestirnen gegolten habe, und Herakleitos sie nicht als ungleichartig schildern wollte, indem er sagte was Plutarchos uns zwiefach zu lesen giebt

32. *Καὶ ὥσπερ ἡλίου μὴ ὄντος ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄςρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὥς φησιν Ἡράκλειτος* (de fortuna p. 98), und noch einmal wahrscheinlich mehr mit herakleitischen Worten (aquae et ignis comp. p. 957) *Ἡράκλειτος μὲν οὖν, εἰ μὴ ἥλιος, φησὶν, ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν* „Wäre die Sonne nicht, so wäre Nacht.“

Auch besagen dies ausdrükklich andere spätere Zeugnisse, wie Plac. Phil. II, 28. *Ἡράκλειτος τὸ αὐτὸ πεπονθέναι τὸν ἥλιον καὶ*
398 *τὴν σελήνην*, und Theodoret (Ed. Hal. Vol. IV, p. 798) daß

*) Das bedeuten offenbar die Worte *Ἡράκλειτος ἐκ μυρίων ὀκτακισχιλίων ἐνιαυτῶν ἡλιακῶν· Διογένης ὁ Στωϊκὸς ἐκ πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τοσούτων, ὅσος ἦν ὁ καθ᾽ Ἡράκλειτον ἐνιαυτός·* und unbegreiflich ist es sie so auszulegen als habe Diogenes sein großes Jahr nur aus 365 Sonnenjahren bestehend angenommen.

auch nach Herakleitos der Mond aus bloßem Feuer bestehe *), und Diogenes, welcher (IX, 9) sagt daß alle Gestirne zwar Flammen wären, welche sich aus den glänzenden Dünsten sammeln, die Sonne aber die glänzendste und wärmste; denn die übrigen Sterne wären weiter von der Erde, weshalb sie weniger glänzten sowol als wärmten, der Mond aber zwar der Erde näher, dafür aber durch eine minder reine Gegend sich bewegend. Da nun das nächtliche Verlöschen, gleich dem Uebergang aus dem flammenden Zustand in den allmälig verglimmenden, kein Verschwinden der Größe nach ist, sondern die ganze Gestalt wiewol verdunkelt sich hinabsenkt: so gewinnt der Bericht des Diogenes das Ansehn größerer Genauigkeit, wenn er nämlich sagt daß in dem *περιέχον* nachenförmige Behälter sich finden, oder vielleicht lieber Hölungen, in welchen sich die glänzenden Ausdünstungen sammeln. Dagegen Stobäos und Plac. Philos. zwar beide auch den Herakleitos gleich dem Parmenides behaupten lassen, die 399
Sterne wären *πιλήματα πυρὸς*, hernach aber von der Sonne kurzweg sagen (Stob. Ecl. Phys. I, 26. p. 524) *Ἡράκλειτος καὶ Ἑκαταῖος ἄναμμα νοερὸν τὸ ἐκ θαλάττης εἶναι τὸν ἥλιον, σκαφοειδῆ δ' εἶναι ὑπόκυρτον.* Der Verfasser der Bücher de plac. Philos II, 22. giebt zwar der Sonne dieselbe nachenförmig gekrümmte Gestalt, das erste aber daß sie ein „aus dem Meere entzündetes vernünftiges“ sei schreibt er gewiß mit mehrerem Rechte nur den Stoikern zu, wie auch bei Stobäos selbst Ecl. Phys. I, 27. p. 554 der Mond nach dem Chrysippos ist ein *νοερὸν ἔξαμμα*, und bei Diog. VII, 145 die Sonne.

*) In der Stelle von dem Wesen des Mondes Plac. Phil. II, 28 *Ἡράκλειτος γῆν ὁμίχλῃ περιειλημμένην* muß man offenbar lesen *Ἡρακλείδην;* so stimmt sie mit der analogen des Stobäos (Ecl. Phys. I, 27) *Ἡρακλείδης καὶ Ὤκελλος γῆν ὁμίχλῃ περιεχομένην* und mit Plac. Phil. II, 13. vgl. Stob. Ecl. Phys I, 23, p. 514 *Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἄστρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι.*

Schwerlich ist bei Herakleitos das *νοερὸν* so bestimmt ausgesprochen gewesen; den Stoikern aber statt dessen *νοτερὸν* unterschieben zu wollen (s. Heynii Opusc. III, p. 104) verräth sonderliche Unkunde in dieser Sache.

Wie nun aus jener Gestalt, in welche die Gestirne gefaßt werden, wenn man sie beweglich annimmt, die Phasen und die Finsternisse scharfsinnig genug erklärt werden, dies sehe der Leser bei Diogenes, Stobäos und dem falschen Plutarchos selbst nach; uns ist nur angelegen die Aussage zu vergleichen in Absicht auf die Herkunft und Nahrung der Gestirne. Was nämlich jenes
400 Verlöschen der Sonne betrifft, so dürfen wir es wol nicht anders verstehen nach der Analogie der ganzen Ansicht, als daß das sie bildende Feuer den Weg herabwärts antritt. In diesem den ganzen Tag fortwährenden Ausströmen nun wird die Sonne nach dem zulezt beigebrachten Fragment die Ursache der Erleuchtung, und so auch die Quelle alles Wachsthums und aller Hervorbringung auf der Erde, wenn anders Plutarchos (Quaest. Plat. p. 1007) nur irgend etwas herakleitisches sagt von den Grenzen und Abschnitten der Zeit

> *ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.*

Was aber ausströmend dieses alles verrichtet geht auch dadurch über in die Natur der *θάλασσα*, und weil die Sonne je mehr der Tag sich neigt der Nahrung ermangelt, muß sie des Abends verlöschen. Woher aber diese jeglichen Morgen erneuerte Nahrung ihr komme, darüber sind ebenfalls die Berichte im allgemeinsten einig, im genauern aber verschieden. Daß nämlich die Gestirne sich von Dünsten nähren, berichten alle, ja diese Erklärung, vorgetragen in der aristotelischen Terminologie, wird auch
401 den Meinungen anderer angepaßt, wie nach Stobäos (Ecl. Phys.

I, 26. p. 522) die Meinung des Xenophanes, daß die Sonne aus entzündeten Wolken bestehe, von Theophrastos so scheint erklärt worden zu sein, sie bestehe aus Feuertheilchen welche gesammelt würden aus der feuchten Ausdünstung „ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως“ und sich sammelten in der Sonne, oder nach Galenos Bericht (Hist. phil. c. XIV) ἐκ τῶν ξηρῶν ἀτμῶν πυρίδιά τινα συνέρχεσθαι, welche in einen Körper zusammentretend (vergl. Plac. Phil. II, 20) die Sonne bilden. Die Berichte aber welche den Herakleitos unmittelbar angehn scheinen sich bald zu theilen. Einige, wie Plac. Phil. II, 17, sagen, nach Herakleitos und den Stoikern nähren sich die Sterne ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως; so auch Stobäos (Ecl. Phys. I, p. 510), nach Herakleitos und Parmenides nähren sich die Sterne ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως, was uns offenbar an die trokknen Ausströmungen aus der Erde denken läßt, wenn wir es für sich nehmen. Dagegen sagt eine andere Stelle bei Stobäos (Ecl. Phys. I, 26. p. 524) und mehrere stimmen damit überein „nach Herakleitos und Hekatäos sei die Sonne ein νοερὸν ἄναμμα ἐκ τῆς „θαλάττης.“ Nun könnte man freilich sagen, das ἐπίγειος und ἀπὸ γῆς in jenen Stellen sei in weiterem Sinne zu nehmen, von der Erde als dem ganzen Weltkörper, zu dem also das Meer auch gehöre, und nur das nasse sei doch das 402
ausdünstende und nährende, der Gegensaz sei aber hier nur genommen gegen diejenigen Meinungen, welche die Gestirne sich aus dem Aether oder aus dem umgebenden leeren ernähren lassen. Und dies ließe sich wol hören, wenn man sich nur hütet dem Herakleitos den Gedanken unterzuschieben, als ob die Gestirne ihre Nahrung als feuchtes bekämen, und sie durch irgend thierische Lebensverrichtungen erst selbst in ihre, die feurige, Natur verwandelten; denn davon ist nirgend eine Spur, und seiner ganzen Denkart scheint dies vielmehr entgegen. Nährt sich also auch die Sonne von dem Meere, so sind doch ihre Nahrung gewiß nicht etwa die Ausdünstungen, die auch als solche ihrer Na-

tur nach nasses sind und nur die obere Schicht des herakleitischen Meeres bilden; sondern es sind eben die Ausdünstungen dieser oberen Schicht, die *τροπαὶ θαλάσσης* welche *πρηστὴρ* werden. Wenn man nun dies doch annehmen muß, warum soll man nicht auch bemerken, daß in den einen Stellen von den Sternen, in den andern aber von der Sonne die Rede ist, und daß also nach Herakleitos beide zwar sich von den trokknen Dünsten nähren, nur die Sterne vielleicht von dem was aus der Erde, die Sonne hingegen von dem was aus dem Wasser über-
403 geht in Feuer? Grade diese Meinung wird den Stoikern zugeschrieben von Porphyrios (de antr. Nymph. Ed. Holsten. p. 257)

τοῖς δ᾽ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει, σελήνην δ᾽ ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων, τοὺς δ᾽ ἀστέρας ἐξ ἀναθυμιάσεως τῆς ἀπὸ τῆς γῆς

wo doch wol niemand diese verschiedenen *ἀναθυμιάσεις* als ihrer Natur, sondern nur als ihrem Ursprung nach verschieden, und also jede wie anders modificirt, so auch für andere Gestirne tauglich ansehn wird. In den unmittelbar vorhergehenden Worten mag übrigens wol Porphyrios den Herakleitos meinen, und ihn also von den Stoikern unterscheiden wollen, wenn er sagt

διαβεβαιοῦνται δέ τινες καὶ τὰ ἐν ἀέρι καὶ οὐρανῷ ἀτμοῖς τρέφεσθαι, ἐκ ναμάτων καὶ ποταμῶν καὶ τῶν ἄλλων ἀναθυμιάσεων. Merkwürdig ist hier die Nichtachtung aristotelischer Terminologie in der Zusammenstellung von *ἀτμὸς* und *ἀναθυμίασις*, so daß man glauben könnte hier lägen ältere Worte zum Grunde. Nur *ἀτμοῖς ἐξ ἀναθυμιάσεως* dürfte doch wol niemand gesagt haben, und man sollte vielleicht lesen *καὶ τῶν ἄλλων ἀναθυμιασίμων.*

Allein die Stelle ist wol überhaupt zu ungenau um etwas dar-
404 aus bestimmt zu folgern; sonst müßte man sagen die Gestirne wären nie *τὰ ἐν ἀέρι* genannt worden und hierunter könnten nur andere atmosphärische Erscheinungen zu verstehen sein, welche

sich mit den Gestirnen zu theilen hätten in die Dünste aus den Gewässern und die andern; ob aber diese nur die aus dem Meere oder auch die aus der Erde wären, bliebe immer ungewiß. Wie dem aber auch sei, wenigstens in der stoischen Erklärung treten offenbar trokkene Ausdünstungen aus der Erde neben die aus dem Meer als Nahrung der Gestirne; und da schon mehrere Spuren darauf führten dem Herakleitos ein solches unmittelbares Uebergehen der Erde in Feuer zuzuschreiben, warum wollten wir nicht dies im wesentlichen für herakleitisch halten, wenn auch die Stoiker in der Vertheilung dieser Dünste als Nahrung im einzelnen von ihm abgewichen sein sollten? Und nun erst möchte es Zeit sein den entscheidenden Stein hinein zu werfen, nämlich eine Stelle des Diogenes (IX, 9 — 11) also lautend

> *γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις* (was hier offenbar nicht in dem engen aristotelischen Sinne zu nehmen ist, sondern allgemein) *ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν* (also beiderlei aus beiden, da er ja nicht sagt *τῆς μὲν*) *λαμπρὰς καὶ καθαρὰς, ἃς δὲ σκοτεινάς· αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων.*

Die glänzenden und reinen Dünste also aus dem Meer und der 405
Erde sind das Feuerwerden derselben, so wie die dunkeln theils das übergehende sind aus der unteren tropfbaren Schicht des Meeres in die obere, theils das wasserwerdende aus der Erde, und in so fern das feuchte vermehren. Nachdem er nun die *σκαφὰς ἐν τῷ περιέχοντι* (oben S. 398) demonstrirt, sagt er daß in diesen die glänzenden Ausdünstungen sich sammelnd die Sterne bildeten; und aus dem wechselnden Ueberhandnehmen beider der glänzenden und dunkeln erklärt er so Tag und Nacht als Sommer und Winter, so daß schon in dieser frühen Naturkunde beides auf denselben Verhältnissen beruht hat, je nachdem sie sich mehr im großen gestalten oder im kleinen. Denn so lehrt dieselbige Quelle des Diogenes weiter, daß „die glänzende Aus„dünstung welche im Kreise der Sonne zur Flamme wird den

„Tag bilde, das Ueberhandnehmen der entgegengesezten aber die
„Nacht hervorbringe; und die durch die glänzenden vermehrte
„Wärme den Sommer bilde, das durch die dunkeln aber über=
„wiegend gewordene feuchte den Winter verursache.“ Wenn
nur nicht der Sommer in den folgenden Worten *ἀκολούθως δὲ
τούτοις καὶ περὶ τῶν ἄλλων αἰτιολογεῖ* plözlich alles, was
sonst noch in der Region der feurigen Erscheinungen vorgeht,
406 unserer Wißbegierde entzogen, und so auch die Entscheidung der
Frage unmöglich gemacht hätte, von welchen trokknen Ausdün=
stungen welche Sterne, oder ob alle nur von der *ἐπίγειος*, von
der aus dem Meere aber die übrigen Erscheinungen erzeugt wür=
den, in Uebereinstimmung mit den alten Worten *τροπαὶ θα-
λάσσης ἥμισυ πρηστήρ*.

Schwerlich aber wird, wer dies alles in Erwägung zieht
und die zerstreuten Spuren verbindet, noch länger bezweifeln kön=
nen daß nach Herakleitos auch die Erde unmittelbar sich in
Feuer aufgelößt habe, und also gewiß auch auf irgend eine uns
unbekannte Weise das Feuer zu Erde geronnen sei, und daß vor=
nämlich aus den atmosphärischen Veränderungen und dem allge=
meinen Leben der Natur er sich jenen immerwährenden Fluß zu=
sammengeschaut, in welchem von jedem Punkt aus alles sich in
alles verwandelt und weder Feuer noch Meer noch Erde irgend
ein auch nur scheinbar bestehendes Sein hätten, wenn nicht eben
jeder Verwandlung eine andere entspräche und zwei entgegenge=
sezte immer auf demselben Punkt zusammenträfen. Denn das
aus der Erde gedunstete Meer würde nicht bleiben, sondern eben
so schnell weiter fort sich wandeln in Feuer, wenn nicht vermöge
der entgegengesezten Bewegung auch das Feuer sich immer feuch=
407 tete und ausgösse in Meer, und so im Zusammentreffen beider
Bewegungen die Gestalt des Meeres fest gehalten würde; noch
auch würde das aus Erde und Meer gewordene Feuer irgend
bleiben, sondern gleich wieder zurükkfallen in Meer und Erde,

wenn nicht auch diese ununterbrochen ihre Bewegung aufwärts wiederholten und das Feuer herstellten.

IV. So ist es also gewiß eine Darstellung des Naturlaufes ganz im Sinne des Herakleitos, welche uns Maximus Tyr. giebt (Ed. Davis. Diss. XLI. p. 489)

Ὁρᾷς οὖν τὰ πάθη, ἃ σὺ μὲν καλεῖς φθορὰν τεκμαιρόμενος τῇ τῶν ἀπιόντων ὁδῷ, ἐγὼ δὲ σωτηρίαν τεκμαιρόμενος τῇ διαδοχῇ τῶν μελλόντων. Μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· αὖθις αὖ ζῶντα μὲν τὸν ἐκείνων θάνατον, ἀποθνήσκοντα δὲ τὴν ἐκείνων ζωήν.

Ja man muß auch jenen stärksten Ausdrukk dessen sich Platon bedient, wo er doch wol nur Schüler des Herakleitos vorzüglich im Auge hat, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν, καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν (Theaet. p. 156. a) der Ansicht des Meisters selbst nicht unangemessen finden. Denn nur in dem Auseinandergehn des Seins nach diesen beiden Seiten, und seinem Zusammentreten von beiden Seiten her, wird und besteht und vergeht alles; so daß die Gesammtheit aller Dinge offenbar ihr Sein nur hat in dem Zusammentreffen der entgegengesezten Bewegungen, und nur 408
so lange beide auf demselben Punkte einander gleichsam hemmen oder theilweise aufheben, irgend etwas in fester Gestalt zu bestehen scheint. Denn wo etwa die hinabwärts gehende Bewegung des Feuers der langsam hinaufwärts gehenden der Erde nicht in den Weg tritt, da bleibt auch kein Wasser, sondern es geht weiter hinauf in Feuer. Und dieses eben, nicht irgend ein Streit zwischen Stoffen, materiellen Principien als solchen, sondern der Streit der entgegengesezten Bewegungen, ist jener Krieg, aus welchem, wie alle Zeugnisse einstimmig behaupten, nach der Lehre des Herakleitos alle Dinge hervorgehn. So Plutarchos (de Isid. et Osir. II, p. 370)

Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων, καὶ τὸν μὲν

Ὅμηρον εὐχόμενον Ἔκ τε θεῶν ἔριν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι λανθάνειν φησὶ τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων.

wo nur zu bedauern ist, daß er die Lehre des Ephesiers so ganz in seine Rede eingeflochten hat. Indeß deutet doch die *ἀντιπάθεια* ganz ausdrükklich auf jene zwei entgegengesezten *πάθη*, das Hinauf- und Hinabsteigen oder die Erstarrung und Verflüchtigung. Eben so wenig wörtlich hat uns Simplicius einen
409 Zusaz zu dieser Stelle aufbehalten (in Arist. Praedic. f. 104. b), wo er den Anhängern des Herakleitos, wie andern welche „*τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο*, die Behauptung zuschreibt, daß wenn von den entgegengesezten eines ausbliebe, alsdann alle Dinge verschwinden würden, und dann auf dieselbe Stelle des Herakleitos anspielend hinzufügt

διὸ καὶ μέμφεται τῷ Ὁμήρῳ Ἡράκλειτος εἰπόντι Ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· οἰχήσεσθαι γάρ φησι πάντα.

Dasselbige wollen also auch die Worte bei Diogenes sagen *γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα* (IX, 8), nur daß freilich einen so abstracten Ausdrukk niemand dem Herakleitos selbst beilegen wird, wol aber in dem „*πόλεμος πατὴρ πάντων*“ etwas wörtliches erkennen, was eben so noch vorkommt bei Proklos (Comment. in Tim. p. 54)

καὶ εἰ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος εἰς ταύτην (auch die allgemeine *ἐναντίωσις*) *ἀπιδὼν ἔλεγε πόλεμος πατὴρ πάντων*, „der Krieg ist aller Dinge Vater“ *οὐχ οὕτως ἀτόπως ἔλεγεν·* wo die Structur bestimmt anzeigt daß er wenigstens geglaubt hat den Herakleitos wörtlich anzuführen.

Hierauf wird auch angespielt Schol. Ven. Il. IV, 4. *ἀπρεπές φασιν εἰ τέρπει τοὺς θεοὺς πολέμων θέα. ἀλλ' οὐκ ἀπρε-*
410 *πές· τὰ γὰρ γενναῖα ἔργα τέρπει· ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν*

ἄλλων ἢ καὶ ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ (τῶν μὲν θεῶν Cod. Lips.) *καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια.* Die Anführung des Herakleitos soll nur auf das ihr voranstehende sehen; aber wörtlich eignes ist gewiß auch dort nicht zu suchen. So sagt Aristoteles

33. *Καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον, καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι* (Eth. Nicom VIII, 2); denn so ist wol diese Stelle anzusehn, daß die ersten beiden Säze fast buchstäblich Redensarten des Herakleitos sind, der lezte mehr allgemein zusammenfassende aber dem Aristoteles eigner angehört. Das entgegenstrebende nämlich ist das einige heilsame zur Erhaltung der Dinge, und jedes bestehende, jede Zusammenfügung ist nur möglich aus dem verschiedenen der Bewegung. Und dasselbige ist gewiß auch der wahre Sinn der Stelle welche Platon, und zwar in so fern er die Ausdrükke tadeln läßt gewiß buchstäblich, anführt (Conviv. p. 187. a)

ὥσπερ (nämlich daß auch die Tonkunst vorzüglich darauf be- 411
ruhe feindseliges einander zu befreunden) *ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν· ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει· τὸ γὰρ ἕν φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου καὶ λύρας.* Denn ob sich Herakleitos des Ausdrukks *τὸ ἕν* bedient habe, kann bezweifelt werden, da er dem Platon zwar sehr geläufig ist, und sich also leicht kann eingeschlichen haben, in den Bruchstükken des Ephesiers aber sich sonst keine Spur davon findet. Es müßte denn eine solche verborgen sein in einer Stelle bei Diogenes (IX, 12) und bei Suidas (v. *Δήλιος κολυμβητής*), welche auch als Ueberschrift des herakleitischen Werkes anführen, jener *τρόπου κόσμον ἑνὸς τῶν ξυμπάντων*, dieser *κόσμον τρόπων ἑνὸς τῶν ξυμπάντων*, wo wenn man nicht sehr verwegen mit Küster emendiren will *κόσμον τρόπων· ἕνα*

ἀντὶ ξυμπάντων, man wol mit mir lesen wird *κόσμον τροπῶν ἑνὸς ἢ ξυμπάντων*, „die Anordnung der Verwandlungen des Einen oder aller Dinge;" nur daß man es auf keinen Fall als eine Ueberschrift annehmen muß. Gewiß aber ist das *διαφερόμενον ξυμφέρεσθαι* ganz dem Herakleitos ähnlich. Man vergleiche auch No. 27.

412 Daß nun Eryximachos hier seinen Schriftsteller mißversteht, ob mit oder ohne Platons Wissen bleibe uns unentschieden, ist wol sehr deutlich; denn man sieht ja daß die Lyra nur als Beispiel angeführt wird, und zwar neben dem Bogen, weshalb schon von der Tonkunst nicht die Rede sein kann, und *ἁρμονία* nicht kann in dem musikalischen Sinne stehn. Sondern Herakleitos redet auf jeden Fall irgendwie von dem Lauf der Natur und braucht von ihr das *διαφερόμενον ξυμφέρεσθαι*, daß nämlich das seiende auseinandergehend nach den beiden entgegengesezten Wegen zugleich doch zusammentrete um die Verschiedenheit der Dinge in der Welt zu bilden, ganz in der genauesten Uebereinstimmung mit dem so eben aus Aristoteles angeführten. Und eben weil dies schon an sich so wahrscheinlich ist, können wir uns um so zuversichtlicher auf eine plutarchische Anführung oder zwei berufen, an die sich jene Stelle durch ihre lezten Worte anschließt, und in denen dasselbige gradezu von der Welt, der Ordnung der gesammten Dinge gesagt wird, so daß sich beide gegenseitig aufs vollkommenste ergänzen und erläutern.

34. *Παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου καθ' Ἡράκλειτον* (de Isid. et Osir. II, p. 369), und in indirekter Rede als Beschränkung
413 von dem Leben des Ganzen in dem Sinne des Herakleitos nur mit Veränderung eines einzigen Wortes (de anim. procr. II, p. 1026) *Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίαν κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου.*

Hier wird nun mit demselbigen, der Zusammenfügung der Leier und des Bogens, verglichen die Zusammenfügung der Welt, und

diese *παλίντονος ἁρμονίη κόσμου* muß also auch dem Wesen nach dasselbige sein wie jenes *διαφερόμενον ξυμφέρεσθαι*, es sei nun das Subject dazu auch die Welt gewesen, oder das Eine, seiende, oder jegliches aus der Gesammtheit der einzelnen Dinge; eben das bald Auseinandergehen und Gespanntwerden nach irgend einer Seite, bald wieder Zurücktreten in den vorigen Stand und Nachgelassen werden, muß, wie die ganze Thätigkeit der Lyra und des Bogens, so auch das ganze Leben der Welt ausmachen.

Allein man könnte einwenden, in der ersten Stelle des Plutarchos scheine die Sache gar nicht von dieser Seite genommen, sondern vielmehr die Rede zu sein von dem wechselnden Zusammensein des guten und des bösen, wie nicht nur die ganze Gedankenfolge im allgemeinen zeige, sondern auch noch bestimmter die unmittelbar nach den Worten des Herakleitos offenbar zum Beweise desselbigen Sazes, wie aus der Anführungsformel *καὶ κατ᾽ Εὐριπίδην* erhellt, beigebrachten Verse des Euripides *Οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακὰ, Ἀλλ᾽ ἐςι τις σύγκρασις* 414
ὥς᾽ ἔχειν καλῶς· und daß Herakleitos die Worte wirklich in diesem Sinne geschrieben, bestätige auch Simplicius, der eben nicht seine Weisheit aus Plutarch zu schöpfen pflege, und dem die Stelle ganz bei derselben Gelegenheit einfalle wo er sagt (in Phys. Arist. f. 11. a) *ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταυτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας.* Um nun diese freilich nicht abzuläugnende Verbindung, in welcher jene Worte vorgekommen sind, und somit erst den eigentlichsten tiefsten Sinn der Formel selbst zu verstehen, die gleichsam die Angel der ganzen herakleitischen Lehre ist, müssen wir uns erlauben, etwas weiter auszuholen, und vorgreifend manches hier aufzustellen, was erst durch alles folgende allmälig kann erwiesen werden. Wenn nämlich alle Dinge gleichermaßen aus dem Zusammentreffen der entgegengesezten sich unter einander aufhaltenden und hemmenden Bewegungen entstehen, und also

gar nicht durch sich selbst sind, sondern nur von außen in jedem Augenblikk aufs neue werden: so haben sie alle gleiches Recht und gleichen Antheil an dem Sein und Wesen des Ganzen; und wenn von diesen vergänglichen Formen Eine gewählt werden soll
415 um gleichsam zum Schema des Seins und der Einheit, ihr Uebergang in die andern aber zum Schema des Werdens und der Vielheit zu dienen: so scheint jede dazu gleich gut zu sein. Denn man kann eben sowol sagen, die Welt sei eine immer flüssig werdende und schmelzende aber auch immer wieder sich niederschlagende und erstarrende Erde, oder ein immer in Feuer verhauchendes und Erde absezendes aber auch aus beiden sich immer wiederherstellendes Meer, als Herakleitos, wie wir wissen, (s. oben S. 374) gesagt hat, sie sei ein theilweise immer verlöschendes und sich wieder entzündendes Feuer. Daß er aber dennoch nur dieses gesagt hat und nicht jenes, hat seinen Grund darin, daß ihm eben nur die Bewegung das reelle und lebendige war, die Ruhe und der Stillstand aber das nichtige und todte. Also konnte ihm auch nur das bewegliche, alles durchdringende und in Bewegung sezende zum Schema dienen für das wahre Sein. Nun aber sind von seinen drei Grundformen, Feuer, Meer und Erde, offenbar Meer der mittlere Punkt, Feuer und Erde hingegen die Endpunkte, von denen nur die Erde und alles starre am meisten in der Natur die Ruhe darstellt und das Bleiben in demselben Zustande, und eben so das Feuer am meisten die Bewegung, weshalb er denn dieses auch allein zum Bilde des wahren Seins wählen konnte. Das Meer aber, wie
416 uns schon Clemens gelehrt hat, war ihm das Bild des endlichen Seins, des Werdens „τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως" und dagegen die Erde das Bild des Todes. Womit denn auf das genaueste zusammenhängt, daß nur die Bewegung nach oben, deren natürliches Ziel das Feuerwerden ist, ihm vermochte das Gute zu sein, nämlich das zum Leben führende und das Leben in sich enthaltende, wie auch der Stoiker Chrysippos gesagt hat in

seinem ersten Buche von der Vorsehung (Plut. de Stoic. repugn. p. 1053) „daß im Feuerwerden auch das seelenlose in der Welt „sich in beseeltes wandele;“ und gleich wie dieser fortfahrend sagt, daß „in des Feuers Verlöschung auch das beseelte sich um„wende zum körperartigen:“ so mußte die Bewegung nach unten, welche ihr Ende findet im Erstarren und Erdewerden der Dinge, auch dem Herakleitos das Böse sein. Da er nun wie wir gesehen haben von den größten Bewegungen der Natur einige erkannte als solche in denen das Feuerwerden die Oberhand hat, andere aber als solche in welchen das Verlöschen und Erdewerden hervortritt; so konnte er grade in Beziehung auf diese sagen, daß die zwischen Spannung und Erschlaffung schwankende Zusammenfügung der Welt ein Wechsel sei zwischen dem Uebergewicht des guten und des bösen, wiefern nämlich der Tag und
der Sommer und die Wärme und alles auf diese Seite tretende 417
ein Uebergewicht des guten ist, Nacht aber und Kälte und Winter und alles ähnliche des bösen, und der Zustand der Welt immer wechselt zwischen diesen. Und daß er wirklich, als er das Bild brauchte von dem Bogen und der Leier, gutes und böses in diesem Sinne genommen habe, beweiset nicht nur dieselbe Stelle des Simplicius, welcher nach den oben angeführten Worten also fortfährt

> „ὅς καὶ ἐδόκει θέσιν“ was aber eine θέσις heiße, erinnere sich jeder aus Aristoteles (Top. I, 9) „λέγειν διὰ τὸ οὕτως ἀδιορίστως φάναι, ἐνεδείκνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μῖξιν τῶν ἐναντίων“ Herakleitos habe geschienen einen Blendesaz vortragen zu wollen an dieser Stelle, weil er sich so unbestimmt ausgedrükkt, er habe aber angedeutet die zur Zusammenfügung gedeihliche Mischung des entgegengesezten in dem Gebiete des Werdens;

sondern es wird auch bestätiget durch eine Stelle des Porphyrios, welcher wo er von den Gegensäzen in der Natur überhaupt redet, (de antr. Nymph. p. 268 Ed. Cantabr.) sobald er auf eben

diese gekommen ist „τὸ μὲν ἀνατολικὸν τὸ δὲ δυτικὸν, καὶ τὰ μὲν ἀριστερὰ τὰ δὲ δεξιά," auch durch Himmelspunkte be-
418 stimmt von einigen durch Nord und Süd, von andern durch Ost und West, „νύξ τε καὶ ἡμέρα," sich auch gleich unserer Stelle erinnert und hinzufügt

καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἁρμονία, καὶ τόξον, εἰ διὰ τῶν ἐναντίων. Denn niemand wird hoffentlich zweifeln so durch einen einzigen Strich nicht nur der Unübertragbarkeit sondern auch der Unsinnigkeit dieser Stelle ein Ende zu machen. Oder hat wol jemand schon verstanden was es heißen könne, wenn hier stände καὶ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων? Und wenn man liest ἢ τοξεύει, wie die Ausgabe von van Goens, die ich nicht bei der Hand habe, zu lesen scheint, so würde ich dies eben so bequem verwandeln in ἢ τόξον.

Und hieraus erklärt sich auch am besten, wie unmittelbar hinter jene plutarchische Stelle vom Kriege als dem allgemeinen Vater aller Dinge, die oben unter N. 30 (S. 394) angeführten herakleitischen Worte gekommen sind. Denn da das Gute und das Böse, beide entgegengesezte Bewegungen, nach unaufgehaltenem Fortschreiten streben: so ist eben der Krieg zugleich dasjenige was Recht schafft und jede in ihrem Maaß zurückhält, oder sie, wenn sie das Uebergewicht gewonnen hat, wieder straft. Wohin auch ein kurzer Saz zu gehören scheint, den uns Origenes aus Celsus aufbehalten hat, von dem er (adv Cels. VII, p. 663) sagt

419 35. εἶθ' ἑξῆς τούτοις ..... φησὶ θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε· Εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἐρεῖν· καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα. Wo nur freilich vieles verdorben ist; denn ἐρεῖν kann nicht recht sein, und χρεώμενα ist nicht zu verstehen, wenn man nicht mit dem ältesten Uebersezer erklären will „geweissagt gleichsam, im voraus erkannt" werde alles schon vermöge des Streites. Auch befremdet das Anführen eines blo-

ßen Vordersazes auf diese Art. Doch scheint es zu kühn, wenn man um den Saz herakleitischer herzustellen, das εἰ δὲ χρὴ ist es gewiß nicht, lesen wollte εἰδέναι χρὴ — καὶ δίκην, ἔριν „Man muß wissen, daß der Krieg das gemeinsame ist, „und das Recht der Streit." Für das folgende aber weiß ich um so weniger Rath, da das καὶ vielleicht schon eine zweite Stelle anfängt.

Sprach nun Herakleitos von dem Kriege in diesem Sinne, und strafte bei dieser Gelegenheit den Homeros: so konnte er sehr leicht, da ja auch der Weg nach oben des Krieges und des Gegengewichtes bedarf, wenn nicht alle Dinge dahinfahren sollen, in demselben Zusammenhange, und so daß vielleicht nur weniges dazwischen fehlt, auch dieses von der Sonne dem Erzeugniß des 420
Weges nach oben sagen, daß sogar sie wenn sie ihr Maaß wollte überschreiten von den Gehülfen der Δίκη müsse gefunden werden, weil wechselnd um die Welt in ihrer Zusammenfügung zu erhalten auf ein Uebergewicht des Guten auch wieder folgen müsse ein Vorwalten des Bösen.

Wie nun die Gesammtheit aller Dinge eine solche Zusammenfügung aus dem entgegengesezten ist, so auch jedes einzelne, und auch jede besondere Form des Seins besteht nur darin, daß die beiden Wege sich vielfältig kreuzen, und dadurch verschiedene Verwandlungsstufen, bei jeder in einem eigenthümlichen Verhältniß zusammengehalten werden. Aber nur bei den Elementen oder Grundformen ist dieses einfach und leicht zu sehen, bei den im engeren Sinne lebendigen mehr ausgebildeten Gestalten aber zusammengesezter und schwieriger. Daß dies Herakleitos gesehen, und den lezteren deshalb einen Vorzug vor den ersteren zugestanden hat, lehrt uns ein wol nur in diesem Zusammenhang verständliches Fragment bei Plutarchos (de anim. procr. p. 1026)

36. Ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, καθ' Ἡράκλειτον ἐν ῇ offenbar bezieht sich dies auf ἀφανὴς zurükk τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς

ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. Denn das lezte kann man schwer-
421 lich noch als buchstäblich ansehn, da durch das *μιγνύων* eine fremde Ansicht durchleuchtet, wiewol das *ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν* eine sehr ächte Beschreibung des *ἀφανὴς* ist. Daher mag dies wol aus einem stoischen Ausleger sein, der gern Prunk trieb mit zierlichen platonisirenden Redensarten.

Ob aber Herakleitos auf genauere Beschreibung und Erklärung der verschiedenen Gestalten des Lebens sich eingelassen, oder ob der Tadel gegründet ist, daß er nicht ins einzelne gehe, dies sind wir nicht mehr im Stande zu entscheiden. Denn für uns stehen ganz einzeln in dieser Art die beiden Nachrichten, „Er habe das „vollständige Sein des Menschen anfangen lassen mit dem vier- „zehnten Jahr, weil von da an die Samenfeuchtigkeit abgeson- „dert werde, und auch die Vorstellung des guten und bösen und „die Festigkeit der Belehrung darüber sich einstelle" (Plac. Phil. V, 23. Galen. phil. hist. Ed. Venet. p. 34 b) und „Er habe die „Länge einer Generation bestimmt auf dreißig Jahre, weil bin- „nen dieser Zeit von der Erzeugung des Erzeugers an gerechnet „das erzeugte sich auch schon wieder als erzeugend darstelle" (Plut. de Orac. def. II, p. 415); was grade solche Bemerkungen sind, die leicht konnten gelegentlich angebracht werden und nicht
422 nothwendig großen physiologischen Reichthum voraussezen. Dasselbe gilt von der kleinen Notiz

37. *πᾶν γὰρ ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται ὥς φησιν Ἡράκλειτος* (de Mundo c. 6)

welches wahrscheinlich doch sagen soll „Alles Gewürm nähre sich „von der Erde" vielleicht um zu zeigen daß dieses eine niedrigere Stufe des Lebens einnehme; wenn nicht *ἑρπετὸν* auch hier noch die weitere homerische Bedeutung hat. Und eben so im allgemeinen hält sich auch jenes zur Bezeichnung der verschiedenen Formen des Lebens, was Platon erwähnt (Hipp. mai. p. 289)

38. . . . *ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει ὡς ἄρα πιθήκων ὁ κάλλιςος αἰσχρὸς ἀνθρωπίνῳ* (wie ich

mit Heindorf lese statt ἄλλῳ) γένει συμβαλεῖν, und dann weiter unten ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταυτὸν τοῦτο λέγει ὃν σὺ ἐπάγῃ ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται. „Der schönste Affe ist häßlich mit „dem menschlichen Geschlecht verglichen." Und — wiewol dies leztere vielleicht nicht so buchstäblich ist „der weiseste Mensch „ist gegen Gott nur ein Affe."

Ja will man Vermuthungen wagen, so scheint die Art wie er sich im allgemeinen über die Bedingungen ausdrükkt, unter welchen die einzelnen Dinge entstehen und bestehen, eben nicht auf eine sehr klare Einsicht in das einzelne zu deuten. Denn es 423
scheint er habe die Geseze, nach welchen auf verschiedene Weise die entgegengesezten Bewegungen einander bald hemmen bald wieder frei lassen und dadurch die einzelnen Dinge erzeugen und zerstören, unter dem alten dichterischen Namen „Εἱμαρμένη" dargestellt, der immer vorzüglich der dunkeln unbegriffenen Nothwendigkeit gegeben ward. Dies erhellet aus verschiedenen mit einander zu vergleichenden Erklärungen darüber was Herakleitos unter εἱμαρμένη gemeint habe. Zuerst sagt Stobäos (Ecl. Phys. I, p. 58)

Ἡράκλειτος —, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων. Die Bestimmung, das Geschikk, oder wie man wolle, sei nach Herakleitos das aus dem Gegenlauf alle Dinge bildende Verhältniß. Denn dieser Erklärung von λόγος müssen wir wol, wenn nicht sehr dringend das Gegentheil geboten wird, vorläufig treu bleiben, da wir oben in eigenen Worten des Herakleitos λόγος in demselben Sinne gehabt haben. Nur so kann auch ohne Tadel Diogenes, der doch aus ähnlichen Quellen schöpfte, nur schlechthin sagen (IX, 7) πάντα τε γίνεσθαι καθ᾽ εἱμαρμένην, καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ πάντα. „Alles geschähe nach der Bestimmung und durch die Gegenwandlung würden alle Dinge zusammengefügt." Was aber jene 424

ἐναντιοδρομία und diese ἐναντιοτροπὴ bedeuten sollen ist klar, nämlich den Gegensaz in den beiden Bewegungen und in den Verwandlungsstufen des Seins, und genau so bezieht sich jenes auf den einen herakleitischen Ausdrukk ὁδὸς, dieses auf den andern τροπή. Und offenbar sind wol diese Wörter von den stoischen Auslegern des Ephesiers gebildet um seinen Gedanken nach ihrer Weise darzustellen. Denn er selbst hat in solcher Form Erklärungen wol nicht gegeben, und stoisches Gepräge tragen sie stark.

Anderwärts sagt derselbige (Ecl. Phys. I, p. 178, womit, ausgenommen daß das lezte ausgelassen ist, fast wörtlich übereinstimmt Plac. phil. I, 28)

Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα. Αὕτη δ' ἐςὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης. Auch hier ist keine Noth *λόγος* anders zu erklären, als daß die *εἱμαρμένη* ist „das des Ganzen Sein durchdringende Verhältniß" nämlich des Gegensazes in allen seinen mannigfaltigen Abstufungen; so daß beide Erklärungen offenbar dasselbe besagen. Das *αὕτη* aber möchte ich auf *οὐσία τοῦ παντὸς* beziehen und die Worte *αὕτη . . . γενέ-*
425 *σεως* als einen Einschub ansehn, weil der Sammler die Gelegenheit noch eine Definition anzubringen nicht wollte vorbeigehen lassen. Denn diese beiden Erklärungen schikken sich weit besser für die *οὐσία τοῦ παντὸς*, welche doch in Vergleich mit dem sie durchdringenden *λόγος* das materielle ist. Vom grammatischen welches ohnehin diese Beziehung gebietet rede ich nicht, da freilich sehr leicht wäre anzunehmen daß *ἡ αὐτὴ* gestanden habe, wenn der Sinn oder andere Autoritäten es verlangten. Wie aber die Worte hier stehn, ist es keine levis mutatio daß in der galenischen phil. hist. steht *ἡ δὲ εἱμαρμένη ἐςὶν αἰθέριον κ. τ. λ.* Jedoch möchte wol diese sehr schlechte Sammlung niemand als Autorität annehmen.

In den lezten Worten, welche Stobäos allein hat, möchte man, wenn sie nach obiger Voraussezung auf die erste Erklärung der *εἱμαρμένη* sollen bezogen werden, statt *καὶ* lieber lesen *κατά*.

Aus diesen Erklärungen sollte nun wol jeder schließen, Herakleitos habe sich des Ausdrukks *εἱμαρμένη* bedient, um die bestimmte Weltordnung zu bezeichnen. Nun aber will eine Stelle des Plutarchos, aus der wir schon mehrere Worte des Herakleitos angeführt haben, behaupten, dieser Ausdrukk wäre dem Ephesier fremd. Sie lautet (de anim. procr. p. 1026) soviel wir da- 426
von hier bedürfen so: *συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταυτὸν . . . ζωή τε τοῦ παντός ἐςιν ἔμφρων καὶ ἁρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν Εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον κ. τ. λ.* Nun mag man das *ἣν* auf *ἀνάγκη* ziehn, oder was mir richtiger scheint annehmen daß es statt *ὅ* stehend den ganzen Saz wieder aufnehme, so steht *Εἱμαρμένη* nur als ein trivialer Ausdrukk da, welcher hernach übersezt wird in die verschiedenen Ansichten der Philosophen von jenen Lebensgesezen des Ganzen und der daraus hervorgehenden Bestimmtheit des einzelnen. Allein hier ist wol viel darauf zu rechnen, daß Plutarchos alle diese Ansichten neben einander stellen wollte, und nicht eben daran dachte, wo vielleicht auch *Εἱμαρμένη* ein technischer Ausdrukk wäre. Und was die Sache außer Zweifel zu sezen scheint, ist was de plac. phil I, 27 gesagt wird, *Ἡράκλειτος πάντα καθ᾽ εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν καὶ ἀνάγκην.* Dies kann nur ein stoischer Ausleger gesagt haben im Gegensaz gegen die Erklärungen seiner Schule, welche einen Unterschied machte zwischen *Εἱμαρμένη* und *ἀνάγκη*, und er konnte kaum auf eine solche Darstellung gekommen sein, wenn sich nicht Herakleitos jenes Ausdrukks in der That bedient hätte. Denselben Ursprung haben offenbar auch die Worte des Theodoretos (Vol. 427
IV, p. 851) *καὶ ὁ Ἡράκλειτος δὲ πάντα καθ᾽ εἱμαρμένην*

εἴρηκε γίγνεσθαι. Ἀνάγκην δὲ τὴν εἱμαρμένην καὶ οὗτος ὠνόμασε. Nur daß er nicht recht klar sah worauf es eigentlich ankäme. Doch sei der Ausdrukk gewesen welcher er wolle, so hat gewiß wenigstens Herakleitos den Gedanken an allgemeine feststehende Naturgeseze in den Verwandlungen der Dinge auf das bestimmteste aufgefaßt, wie auch noch aus einer Stelle des Simplicius erhellt (in Phys. f. 6. a) wo er den Hippasos und Herakleitos zusammenstellend als solche welche alles aus dem Feuer entstehen und in dasselbe wieder auflösen lassen, ὡς ταύτης μιᾶς οὔσης φύσεως τῆς ὑποκειμένης, hinzufügt

πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναί φασιν. Ἡράκλειτος δὲ πάντα ποιεῖ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην. Wo man gewiß eine durch Auslassung entstandene Umstellung annehmen und lesen muß πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν πάντα εἶναί φασιν. Ἡράκλειτος δὲ ποιεῖ καὶ τάξιν u. s. w. Wenn man nicht dem Simplicius von dem Unrecht helfen will daß er dem Hippasos ebenfalls jenes zuschreibt von der ἀμοιβὴ πυρὸς, und deshalb vorzieht zu lesen πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναί φησιν Ἡράκλειτος τὰ πάντα· ποιεῖ δὲ καὶ u. s. w.

428 So war dem Herakleitos auf der einen Seite das Bestehen oder vielmehr das immer wieder Erzeugtwerden der Dinge durch das gleichmäßige Zusammentreffen der entgegengesezten Bewegungen allerdings ein Schikksal, und nur aus einer vorherbestimmten sich immer gleich bleibenden Nothwendigkeit zu erklären, so daß es ein ganz herakleitischer Ausdrukk ist was Platon (Theaet. 160 b) sagt ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ, und daß wenn Herakleitos von hier aus, wie wol zu erwarten, eine ethische Ausweichung machte zu Lösung der Frage, wie sich nun der Mensch gegen den derselben Nothwendigkeit unterworfenen Wechsel der Dinge zu verhalten habe, ihm nichts übrig bleiben konnte als jenes Wohlgefallen, wofür Theodoretos uns den eigenthümlichen Ausdrukk des Herakleitos aufbehalten haben will (Vol. IV, p. 984 Ed. Hal)

„Καὶ Ἡράκλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος τὴν μὲν προσηγορίαν „μετέβαλε," die Rede nämlich war von der ἡδονή des Epikuros und der εὐθυμία des Demokritos, „τὴν δὲ διάνοιαν „καταλέλοιπεν· ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέ-„θεικεν·" wenn nicht etwa eben stoische Ausleger den Theodoretos über das Wort getäuscht haben;

und welches ihm durchaus natürlich sein mußte, da ja nur in derselben Nothwendigkeit auch das Dasein des Menschen selbst 429 gegründet ist. Auf der andern Seite aber, in wiefern alle einzelnen scheinbar bestehenden Dinge nur gleichsam nebenbei hervorgebracht werden, indem die universellen Kräfte ihren Gang gehen, und also von den lezteren aus angesehen die mehr individuelle Formen des Daseins nur zufällige Ergebnisse sind, konnte gar wol Herakleitos die Welt, die Gesammtheit der Dinge, auch als nur ein Spiel der eigentlich wirkenden Kräfte betrachten. Dies erzählt uns Clemens, aber merkwürdig den alten Weisen mißverstehend oder verdrehend (Paedag. I, 5. p. 111)

Ἀγαλλιᾶται τὸ πνεῦμα τῶν ἐν Χριστῷ παιδίων ἐν ὑπομονῇ πολιτευομένων· καὶ αὕτη ἡ θεία παιδιά. Τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει. „Und dieses," wie nämlich der Geist der Kindlein in Christo fröhlich ist wenn sie in Geduld wandeln, „ist das gött-„liche Spiel. Und ein solches Spiel, meint auch wol Hera-„kleitos, spiele sein Zeus."

und wer eine so verschrobene Anführung nicht für sicher genug halten sollte, um irgend etwas daraus zu nehmen, dem sagt es deutlicher Proklos (Comment. in Tim. p. 101)

Ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος.

Daß also eben in dem Weltbilden Zeus spielt. Aehnliches hatte 430 auch Lucian vernommen, der den Herakleitos nach den Worten ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ fragt τί γὰρ ὁ αἰών ἐστι; und ihn antworten läßt παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος, eigent-

liches und uneigentliches durch einander werfend. Wurde nun diese Ansicht stärker hervorgehoben oder mehr einzeln auseinandergelegt, so kann daraus gar leicht eine solche Rede zum Nachtheil des Ephesiers entstanden sein, wie sie uns Nemesios aufbewahrt hat „daß Demokritos, Herakleitos und Epikuros weder „für das allgemeine noch für das einzelne eine Vorsehung zuge„ben wollten" (de nat. hom. Ed. Ox. p. 310). Auch Philo spricht ähnlich (Alleg. leg. II, p. 62) *ὁ δὲ γονοῤῥυὴς* (nämlich *λόγος*) *ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων, ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν οἰόμενος γεγονέναι, Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην, καὶ ἓν τὸ πᾶν, καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων·* und so könnte ganz unschuldig auch in dieser Hinsicht der Mann mit denen zusammengestellt worden sein, welchen er am meisten entgegengesezt ist. Ja wenn es nicht zu kühn wäre, über ein einzelnes abgerissenes Wort eine Vermuthung zu wagen: so möchten wir vielmehr mit dieser zwiefachen Ansicht von Nothwendigkeit und Spiel in Verbindung bringen, was Jamblichos erzählt, daß Herakleitos die Opfer „*ἄκεα*" Heilungen ge-
431 nannt habe, so nämlich daß er geglaubt, wenn z. B., angenommen ein bestimmtes Gleichgewicht zwischen Leben und Tod, freiwillig etwas auf der Seite des Todes zugelegt würde, man dadurch etwas auf der Seite des Lebens in Gefahr schwebendes erhalten und retten könne, gewiß nicht ohne eine *πρόνοια*, wenn anders auf diese Weise Ein einzelnes auf ein anderes bestimmtes wirken soll. Mag man auch urtheilen dies sei ein superstitiöser Auswuchs, so scheint doch diese Erklärung der ganzen Gedankenreihe des Mannes angemessener zu sein, als die welche Jamblichos selbst giebt (de myster. Sect. I, c. XI) „*καὶ διὰ τοῦτο* „*εἰκότως αὐτὰ* „*ἄκεα*" *Ἡράκλειτος προσεῖπεν ὡς ἐξακεσό*„*μενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν* „*ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν.*" Denn hierin sieht jedermann zu deutlich den Platoniker. Und auch das superstitiöse würde sehr gemildert, wenn man mit rechtem Vertrauen fußen könnte auf

eine Stelle bei Elias Cretens. ad Greg. Nazianz. (Orat. XXIII, p. 836) „Quos quidem, nämlich die turpiora sacrificia darbrin„genden, irridens Heraclitus „„Purgantur,““ inquit „„cum cruore „„polluuntur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se „„abluat.““ Herakleitische Manier leuchtet wol genug hervor auch aus der Uebersezung. Doch dieses hier nur beiläufig.

Weil nun nach Herakleitos das Entstehen und Vergehen 432
der Dinge in derselben Nothwendigkeit gegründet ist, und nach seinen zulezt angeführten Worten die vollkommensten Dinge diejenigen sind, welche alle Gegensäze aufs vielfältigste gebunden enthalten: so konnte er sagen, die Dinge wären auf eine solche Weise zusammengefügt, daß auch das in die Verknüpfung aufgenommen wäre, was zu ihrem Dasein nicht stimmt sondern es wieder auseinanderdrängt. Und dies scheint der Sinn der Worte zu sein welche in dem aristotelischen Buche de mundo (c. V. p. 179) aufbewahrt sind, und unter der Form einer Bereitungsvorschrift von dem Wesen der einzelnen Dinge reden.

37. *Ταὐτὸ δὲ τοῦτο*, nämlich die Verbindungen der Gegensäze, *ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον [καὶ] διαφερόμενον, συνᾷδον [καὶ] διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* Die eingeklammerten *καὶ* verdienen wol gelöscht zu werden wie sie auch bei Stobäos (Ecl. Phys. I, p 690) fehlen; nicht so aber die lezten beiden. Denn ein nicht abzuweisendes Gefühl behauptet, die Worte *ἐκ—πάντα* enthalten eine andere herakleitische Stelle, oder vielleicht auch nur eine von späteren, um 433
seine ganze Denkart zusammenzufassen, aufgestellte Formel, welche unser unbekannter Autor hier mit beifügt, weil sie ganz allgemein das Verknüpftsein des entgegengesezten ausdrükkt. Was aber hier *οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα* heißen solle, bleibt zweifelhaft. Woran man zunächst denkt, ganzes und unganzes giebt keinen reinen Sinn; wie unser Autor es zu erklären

scheint durch *ὀρθὸν καὶ περιφερὲς*, will nicht stimmen zu dem nie mathematisch auftretenden Herakleitos, und so will kaum etwas anderes übrig bleiben, als, wogegen sich auch noch manches einwenden läßt, zu übersezen „Verknüpfe verderbliches „und nicht verderbliches, zusammentretendes und auseinander„gehendes, zusammenstimmendes und mißstimmiges.“ Und „Aus allem Eins, und aus Einem alles.“

Und weil auch alle entgegengesezten Zustände der Dinge eben so wie das Entstehen und Vergehen selbst nur gegründet sind in dem schwankenden Uebergewicht derselben immer vorhandenen Gegensäze, denen auch dieses Schwanken wesentlich ist: so konnte Herakleitos auch die entgegengesezten Zustände dem Wesen nach als dasselbige ansehn, wie dies auch geschieht in einem Bruchstükk bei Plutarchos (Consol. ad Apoll. p. 106)

434 38. *Καὶ ῇ φησιν Ἡράκλειτος „ταὐτό τ' ἔνι* (bis auf besseren Rath *ἐςὶ*) *ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐςι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.* „Und wie Herakleitos sagt, dasselbige ist das „lebende und das todte, das wachende und das schlafende, das „junge und alte.“ Denn die noch folgenden Worte mögen wol schon zu der Erklärung des Plutarchos gehören, der, wie er es besonders mit Leben und Tod zu thun hat und hernach ausführt daß die Natur aus demselben Stoff nach dem Tode des Einen wieder einen andern bereite, das *νέον καὶ γηραιὸν*, wozu die Erklärung sich nicht sonderlich schikken will, übersah.

Eben so natürlich ist ferner die Behauptung und allem bisherigen vollkommen angemessen, daß überall die Gegensäze nothwendig zusammen gehören, ja vielleicht daß kein Erzeugniß der Natur ohne einen ihm eigenthümlichen Gegensaz bestehen könne. Hierauf nämlich scheint stark zu deuten eine Stelle in den aristotelischen Werken (Eudem. VII, 1)

Καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι Ὡς ἔρις ἔκ τε

θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ ἄῤῥενος καὶ θήλεος, ἐναντίων ὄντων. Sie führt uns, wie 435
man sieht, auf früheres zurükk, und wenn sie wörtlicher und nicht in indirecter Rede da stände, könnten wir sie an den Zusaz des Simplicius zu jenem Tadel „weil nämlich sonst „ohne Krieg alle Dinge dahinfahren würden," anknüpfen als Fortsezung „denn es gäbe keine Harmonie ohne hohes und „tiefes, und keine Thiere ohne männliches und weibliches, „welches auch Gegensäze sind."

Und wenn er hier irgend ins ethische hinüberschweifte: so war sehr leicht zur Befestigung in jener εὐαρέςησις die nicht minder richtige Folgerung zu ziehen, daß also die Menschen mit Unrecht sich so oft über die Eine Seite des Gegensazes als über ein Uebel beschweren, weil ohne sie auch die andere das nicht sein würde was sie ist. Durch viele Beispiele konnte er suchen dieses gemeinverständlich zu machen, und von dieser Seite ist wahrscheinlich auch anzusehen ein Bruchstükk, welches uns Stobäos (Serm. Tit. III, p. 48) aufbehalten hat.

39. „Ἀνθρώποις γίνεσθαι, ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον. Νοῦσος ὑγείαν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν." So weit nämlich kann man füglich alles als Eine Stelle ansehn, da es ja genau genug zusammenhängt, und hat nicht 436
nöthig, wie in den Ausgaben des Stobäos geschieht, bei ἄμεινον abzusezen; sondern das erste „Daß den Menschen werde „was sie begehren, wäre um nichts besser" ist als Einleitung anzusehn zu dem folgenden „Krankheit macht erst die Gesund„heit angenehm und gut," wiewol ich nicht dafür einstehen möchte daß dieses ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν buchstäblich so vom Herakleitos herrühre „Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe."

Eben hieher, um nämlich die nothwendige Vereinigung der Gegensäze anschaulich zu machen, möchte ich auch jene symbolische

Geschichte bringen, welche Plutarchos uns erzählt (de garrul. p. 511) aber selbst mißverstanden zu haben scheint; nämlich Herakleitos von seinen Mitbürgern gebeten ihnen einen Lehrspruch über die Eintracht vorzutragen sei auf die Bühne gestiegen, habe einen Becher kalten Wassers genommen, Mehl hineingestreut, es mit dem Poleistengel umgerührt, und ausgetrunken, und sei dann davon gegangen. Denn eine *γνώμη* über die Eintracht wird diese Geschichte sogleich, wenn Herakleitos zeigen wollte daß nur das entgegengesezte im Staate, wie hier Mehl und Wasser, trokknes und nasses durch das Umrühren, recht genau müsse verbunden werden, um gedeihliches und schmakkhaftes daraus zu berei-
437 ten. Unverständlich und schlecht aber scheint die Geschichte zu werden, wenn man mit Plutarchos erklärt, der Weise habe andeuten gewollt, Friede und Eintracht würden ihnen nicht fehlen, sobald sie nur einfacher und weniger Dinge bedürften. In dem Polei aber möchte ich am wenigsten irgend etwas suchen. Dies war ein gemeines Gewürzkraut, und wie man einen Wein damit bereitete, so brauchte ihn gewiß auch das gemeine Volk um dem Mehltrank einigen Geschmakk zu geben.

Dieses nun zusammengenommen kann man dem Philo nicht Unrecht geben, wenn er (quis rer. div. haer.) sagt „Der große „und vielgepriesene Herakleitos habe seiner ganzen Philosophie „dieses als den Hauptsaz vorangestellt und sich dessen als seiner „Erfindung gerühmt, daß nämlich das Eine sei das aus beiden „Gegensäzen bestehende, durch dessen Zertheilung erst die Gegen„säze erkannt würden.“ Nur muß man das Voranstellen keinesweges ganz buchstäblich verstehen, und so auch in den Worten „*ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώ*„*ριμα τὰ ἐναντία*“ nicht eigene des Herakleitos suchen, sondern eher an einen späteren Ausleger denken, der alles möglichst der Schulsprache annähern will.

Ueber alles dieses nun ist Herakleitos von Aristoteles auf das bitterste getadelt worden, als ob er alles Denken und alles

Reden aufhöbe, weil er annähme alles sei und sei auch nicht, 438
alles sei wahr und alles sei falsch, und von jeglichem Dinge
könne man mit Recht das entgegengesezte behaupten. Zuerst ist
das dritte Buch der Metaphysik voll dieser Beschuldigungen von
Anfang bis zu Ende. Denn wenn er auch Anfangs c. III sagt
„Es kann niemand sich vorstellen daß dasselbige sei und auch
„nicht sei, wie einige vom Herakleitos meinten," so ist diese Recht-
fertigung nur des Aristoteles eignem Grundsaz zu Liebe da, weil
ja sonst, was von keinem Dinge gelten soll, wenigstens von die-
sem Herakleitos gelten müßte, daß ihm widersprechendes zugleich,
widersprechende Meinungen nämlich, zukäme. Behandelt aber
wird er durchgehends so, als wäre dieses wirklich seine Meinung
in demselben Sinne in welchem es der Logik des Aristoteles und
dem Saze des Widerspruches zuwiderläuft. So wird als eine
Rede des Herakleitos angegeben c. VII, daß alles sei und auch
nicht sei, und gesagt daß diesem Saz zufolge alles wahr sei.
Hiedurch wird auf der einen Seite ein Gegensaz aufgestellt zwi-
schen Herakleitos und Anaxagoras, welchem lezteren Aristoteles
nicht nur das *ὁμοῦ πάντα χρήματα* vorrükkt, sondern auch eine
durch Tradition erhaltene mündliche Rede, daß er zu seinen Freun-
den gesagt, die Dinge wären ihnen solche wie sie sich vorstell-
ten, und wegen dieses beiden wird von ihm gesagt, nach seiner 439
Lehre sei alles falsch, weil er ein mittleres annähme zwischen
den widersprechenden Behauptungen; was im Eingange seines
Commentars zu diesem Buche Alexandros sehr unbesorgt auf den
Herakleitos überträgt. Späterhin aber wirft auch Aristoteles auf
der andern Seite wieder beide zusammen als solche die beides
behaupten, alles sei wahr und alles sei falsch. Auch anderes in
diesem Buche, wobei Herakleitos nicht genannt wird, deutet der
Commentator Alexandros wie der Zusammenhang lehrt, ganz
richtig auf ihn, wie die Stelle c. IV. *Εἰσὶ δέ τινες, οἳ κα-
θάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχεσθαί φασι τὸ αὐτὸ εἶναι
καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως. χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ*

τούτῳ πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως. Nur c. V, wo indirekt die Meinung widerlegt wird, als ob über denselben Gegenstand derselbe Sinn zur selben Zeit widersprechendes aussagen könne, denkt Aristoteles offenbar nur an Protagoras und an Sophisten, was aber Alexandros auch auf den Ephesier deutet. Ueberhaupt muß aus diesem Buch einleuchten, daß jener berühmte Commentator das Werk des Herakleitos nicht in Händen gehabt hat, er müßte es denn zwar gehabt aber überall nicht hineingesehen haben; so nachlässig geht er zu Werke, nicht eine einzige Stelle an-
440 führend, nicht eine eigene Bemerkung hinzufügend über den Sinn der herakleitischen Säze, sondern immer nur den Aristoteles aus sich selbst wiederholend. Im zehnten Buch wird auch c. V. gezeigt, was dabei heraus komme, wenn ein Mensch dem Saze des Widerspruchs widerspreche, und Aristoteles meint „auch Herakleitos selbst, wenn man ihn so ausfrage, werde wol am Ende „eingestehen müssen μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνα- „τὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ' οὐ συνιεὶς ἑαυτὸν τί ποτε λέγει ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν." Und eben so vornehm im folgenden Capitel Οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντα ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τἀναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν. Sollte aber jemand unbillig finden, was in der Metaphysik steht alles auf den Aristoteles zu wälzen, der findet dem Wesen nach ganz dasselbe auch Top. VIII, 3. οἷον, ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, und Phys. I, 2. Ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα — τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔςαι καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ. Bei welcher Gelegenheit uns Themistios (fol. 16. b) alle die schönen Sachen aus der Metaphysik wiederbringt „ταὐτὸν γὰρ ἔςαι αὐτοῖς κατὰ τὸν λόγον τῆς οὐσίας φυτὸν ἄνθρωπος, πτη-
441 νόν. τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν, ἁπλῶς δὲ τἀναντία· συναληθεύει δὲ οὕτω καὶ ἡ ἀντίφασις.

Den Ungrund dieser Beschuldigungen des Aristoteles aufzudekken, und zu zeigen wie er dabei dem Herakleitos überall ein Sein und ein Zugleich leiht von welchen jener nichts weiß und was sonst noch für Verwirrungen darin liegen, dies gehört nicht hieher; wol aber ist daran gelegen, daß jeder sich überzeuge, es gehen in der That diese Beschuldigungen des Aristoteles auf nichts anderes, als auf die bisher angeführten und ähnliche Darstellungen. Dies ist aber sehr leicht zu sehen. Denn offenbar gehen sie auf etwas allgemein bekanntes von herakleitischer Lehre, weil wenn sie nur Folgerungen wären aus einzelnen dunkeln unbekannten Stellen, alsdann Aristoteles nicht unterlassen haben würde diese anzuführen. Folgerungen aber enthalten sie offenbar nur; denn daß Herakleitos logisches dieser Art als solches vorgetragen, hat keiner von denen behauptet, welche sein Werk kannten, und es kann auch keinen so bedünken, der irgend versteht aus abgerissenen Theilen sich das Bild eines Ganzen zusammenzusezen und der an dieses Geschäft geht mit einiger Kenntniß von dem Zeitalter des Herakleitos. Nun ist aber eben jene Lehre unter den bekannten und von allen Seiten bestätigten diejenige welche am leichtesten auf solche Beschuldigungen führen konnte, und so bleibt nichts anders übrig als sie nur hierauf zurükkzuführen. 442
Auch kommt uns zu Hülfe der vortreffliche Simplicius, welcher in der schon oben angeführten Stelle (in Phys. f. 11. a) stillschweigend den Stagiriten zurechtweiset, Herakleitos habe in der That keine solche θέσις vorgetragen, sondern es scheine nur so, seines Ausdrukks wegen, dem aber die schulmäßige Bestimmtheit fehle. Und offenbar durch den Stagiriten und seine Commentatoren hat sich auch Sextus verführen lassen, ähnliches von Herakleitos zu sagen; wiewol nicht recht zuversichtlich, wie es scheint, und nirgend das gesagte durch rechte Anführungen belegend, so daß er schon deshalb den oben wider ihn ausgesprochenen Tadel verdient, aber doch einen Theil davon auf seine Ueberlieferer zurükkwerfen kann. So ist ziemlich verworren die Stelle Pyrrh.

Hyp. II, 59. Ἑτέρα μέν ἐστιν ἡ Γοργίου διάνοια, καθ' ἥν φησι μηδὲν εἶναι, ἑτέρα δὲ ἡ Ἡρακλείτου, καθ' ἥν φησι πάντα εἶναι; denn das aristotelische πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι hat einen andern Sinn, und nur wenn man daran denkt wie Gorgias dies Nichtsein erwies, findet man den Vergleichungs-punkt. Ganz aristotelisirend ist eine andere Stelle ebendas. §. 63 ὁ μὲν Δημόκριτος ἔφη μήτε γλυκὺ αὐτὸ, nämlich τὸ μέλι,
443 εἶναι μήτε πικρόν· ὁ δὲ Ἡράκλειτος ἀμφότερα. Eben so verführt war auch schon sein Vorgänger Aenesidemos, welcher nach Pyrrh. I, 210 gesagt haben soll, die skeptische Philosophie sei der Weg zur herakleitischen, weil die Skeptiker wol sagen von demselben Dinge scheine uns widersprechendes, die Herakleiteer aber hievon wieder übergehn dazu daß es sich auch daran befinde.

V. Sehr merkwürdig aber ist was Aristoteles in Verfolg der angeführten Stelle Phys. I, 2 sagt. Nämlich nach dem obigen, daß nämlich wenn die Dinge der Erklärung nach Eines wären wie Rokk und Kleid, alsdann jener Saz des Herakleitos müsse zugegeben werden, daß auch gut sein und nicht gut sein dasselbe wäre, sezt er noch hinzu

> καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδὲν, καὶ τὸ τοιῳδὶ εἶναι καὶ τὸ τοσῳδὶ ταυτόν. Wo man wol entweder lesen muß καὶ τῷ τοιῳδὶ εἶναι τὸ τοσονδὶ ταυτόν· oder καὶ τὸ τοιονδὶ εἶναι καὶ τὸ τοσονδὶ ταυτόν· „Und nicht davon daß die Dinge Eins sind „wird die Rede sein, sondern davon daß sie nichts sind; und „so beschaffen sein wird dasselbe sein wie so groß seiu."

So sehr nun auch das erste mit dem Nichts eine wunderliche Folgerung ist: so liegt in dem lezten doch ein so richtiger und
444 tiefer Blikk wie ihn Aristoteles in dieser Art selten hat, so daß ich auch vermuthen möchte, Herakleitos selbst müsse dieses ziemlich deutlich ausgesprochen haben, daß allerdings die verschiedenen Qualitäten, wodurch die einzelnen Dinge sich von einander unterscheiden, nur Quantitäten wären von dem Einen; und also

wie Simplicius zu der Stelle sagt, *εἰ οὕτως ἓν τὸ ὄν . . μία πολυωνυμία γενήσεται τὰ πάντα* (in Phys. f. 18. a). Und dies führt uns zurükk auf die vorher schon im allgemeinen erwähnte Lehre vom Feuer, an welche unstreitig auch Aristoteles an unserer Stelle denkt. Nämlich eine solche Einerleiheit aller Dinge behaupten nach ihm alle diejenigen, welche nur Ein Prinzip, *μίαν ἀρχὴν*, Eine allen Dingen zum Grunde liegende Natur, „*μίαν ὑποκειμένην φύσιν*“ annehmen, und aus dieser, es sei nun durch Verdichtung und Verdünnung oder durch „mehr und „weniger“ das Viele entstehen lassen. Diesen nun zählt Aristoteles überall auch den Herakleitos bei bald namentlich bald stillschweigend, aber doch so deutlich daß seine Commentatoren ein überflüssiges thun indem sie uns den Namen ergänzen. Und dies ist eben unsere Klage, daß Aristoteles so ohne Unterschied was Herakleitos vom Feuer gelehrt hat neben die Lehre des Thales vom Wasser stellt und des Anaximenes von der Luft, ohne zu bedenken, daß
diese *beiden* wol nicht von der allgemeinen Anschauung des Flie- 445
ßens und Verfließens aller Dinge ausgegangen sind, und es ihnen also eine ganz andere Bedeutung haben muß, wenn sie ein Element als die *ἀρχὴ* von allem ansehn. Ja man kann fast sagen wider besseres Wissen thue Aristoteles dieses; denn anderwärts (Phys. III, 5) sagt er ausdrükklich „es habe kein Natur„forscher das Eine und unendliche als Feuer oder Erde bestimmt, „sondern nur als Wasser oder Luft oder das mittlere zwischen „beiden;“ und der Grund den er hiezu anführt, „weil nämlich „Feuer und Erde nur nach einer Seite hin beweglich sind, Was„ser und Luft aber nach beiden,“ zeigt eben daß das Feuer gleichviel auch ob es *ἄπειρον* ist oder *πεπερασμένον* nicht könne in demselben Sinne *ἀρχὴ* sein wie Luft oder Wasser. Daher auch vorzüglich immer etwas schiefes in der Darstellung liegt, wo von dem Begriff *ἀρχὴ* ausgegangen wird, wie Metaph. XI, 1. wo es heißt, die damaligen, weil sie mehr *λογικῶς* zu Werke gingen, sezten *τὰ καθόλου* als *οὐσίας* und *ἀρχὰς*, die alten

aber τὰ καθ᾽ ἕκαστα, οἷον πῦρ καὶ γῆν, was einen ganz falschen Schein giebt; denn das Feuer wie es wahrnehmbar vorkommt, ist dem Herakleitos eben so wenig eine ἀρχὴ und eine wahre οὐσία, wie jedes andere erscheinende Ding. Eben so Me-
446 taph. I, 7. τὸ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνεται συγκρίσει πρώτου· τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων· διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασι μάλιστα ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ τούτῳ λέγοιεν und Metaph. II, 4. ἕτεροι δὲ πῦρ φασιν εἶναι τὸ ὂν τοῦτο καὶ τὸ ἓν ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναί τε καὶ γεγονέναι. Denn beide Stellen können gar leicht den Gedanken erregen, als habe Herakleitos an eine elementarische Grundgestalt des Feuers gedacht, was vielleicht von dem Pythagoreer Hippasos gelten kann, der freilich auch hier (Metaph. I, 3) mit Herakleitos zusammensteht, von diesem selbst aber niemals; wie denn überall der Begriff eines στοιχεῖον den man wol aus Empedokles und Anaxagoras auffassen kann gar nicht in seiner Gedankenreihe vorkommt. Schon Alex. Aphrod. zu Metaph. II, 4 drükkt sich über das Verhältniß des Feuers richtiger aus „Alii vero naturales „auctores ignem uni et enti substernebant, ut Heraclitus." Geleitet ist freilich der Commentator hier durch andere Stellen des Aristoteles selbst, der anderwärts nach richtigern Ausdrükken sucht, wie Phys. I, 6. wo er diese Naturforscher beschreibt als μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν, und wo er was sie so ansehn als gleichsam die Grundform des Ganzen τὸ ὑποκείμενον nennt. Allein auch in solchen Stellen begeht er, ohnerachtet des
447 von ihm selbst anerkannten Unterschiedes zwischen Feuer auf einer und Wasser und Luft auf der andern Seite dasselbe Unrecht; und scheint deshalb auch anderwärts wieder dem Thales und Anaximenes die Ansicht des Herakleitos von dem Fließen aller Dinge unterzuschieben. So de Coel. III, 1. Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδὲν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχη-

ματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι
τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, wo man freilich nicht
weiß wer diese vielen andern sind, wenn nicht die übrigen alten
Physiologen, wie auch Simplicius (f. 138. 139) erklärt, bemer-
kend dabei, wie er denn immer wenigstens auf richtigem Wege
ist, „dieses Eine sei dann zwar ein ungewordenes, aber doch nicht
„*ein unbewegtes*, wenn doch aus seiner Verwandlung die andern
„Dinge entstehen sollen,“ und auch noch von dem Herakleitos
selbst sagend, „er habe sein κοινὸν ὑποκείμενον als das einige
„ungewordene angesehen.“ Warum ist aber der treffliche Mann
nicht einen Schritt weiter gegangen, und hat bemerkt daß dem
Herakleitos das Feuer doch auch müsse ein gewordenes sein, weil
es immer werde aus der Zurückwandlung aller Dinge? Dann
würde er gesehen haben daß es beides ist in verschiedener Hin-
sicht, ein gewordenes und ein ungewordenes, so nämlich daß 448
Herakleitos, ausgehend davon daß nichts bestimmt wahrzunehmen
ist *als* werdendes und fließendes, genöthiget gewesen für das
wahrhafte Sein, von welchem alles werdende nur verschiedene
Gestalten sind, sich ein darstelleudes Bild zu borgen von dem
werdenden, und dazu eben das Feuer gewählt habe. Und diese
Einsicht lag dem Simplicius desto näher, da er sich an Einer
Stelle wenigstens über den Grund dieser Wahl des Herakleitos
ganz richtig erklärt, wenn er sagt (in Phys. f. 8.) „Herakleitos
„habe dabei gesehen auf die lebenerzeugende und bildende Kraft
„des Feuers;“ denn eben weil es Leben und Bewegung hervor-
bringt war es ihm zunächst das Bild des zum Grunde liegen-
den Seins, welches die Quelle alles Werdens ist. Eben so er-
scheint es auch in der stoischen Theorie, nach Cicero (de nat.
Deor. III, 14) der zwar nicht bestimmen will ob es beim Hera-
kleitos eben so gewesen „Omnia vestri, Balbe, solent ad igneam
„vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes. — Vos autem
„ita dicitis, omnem vim esse ignem . . . id vivere, id vigere quod
„caleat.“ Ueberdies kannte wenigstens Simplicius die Haupt-

stelle, in welcher Herakleitos am allgemeinsten, und vielleicht auch zuerst in seinem Werke, sich über die Bedeutung und den Werth
449 des Feuers in dieser Hinsicht ausläßt; denn er führt das wesentliche daraus an (in libr. de coel. f. 68. b)

ἐν οἷς φησι „μέτρα ἀνάπτων, καὶ μέτρα σβεννύς." Denn niemand wird wol zweifeln, daß dies aus derselben Stelle genommen sei, welche wir schon oben (N. 25) angeführt, damals aber diesen Theil derselben übergangen haben. Dort freilich, bei Clemens steht ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, und da Simplicius statt dessen nicht nur das active sezt, sondern auch die männliche Endung, die weder auf etwas in seiner Rede gehn kann noch sich auf πῦρ beziehen läßt; so könnte man glauben, er habe eine ähnliche zwar aber doch andere Stelle im Sinne. Allein da gerade über diesen Theil der herakleitischen Lehre soviel von allen geredet worden ist, und sich nirgend eine Angabe findet, wodurch jene männliche Endung könnte gerechtfertiget werden: so muß man entweder eine Corruption vermuthen, oder, da ohnedies höchst unwahrscheinlich ist daß Simplicius das Werk des Herakleitos selbst besessen habe, muß man glauben troz des ἐν οἷς φησι, daß er nur aus einer mittelbaren Quelle geschöpft habe.

Denn schon aus jener Stelle (N. 25.) geht ganz offenbar hervor, daß dem Herakleitos das Feuer in einem ganz andern Sinne
450 Princip der Dinge war als den andern beiden Luft oder Wasser, daß er nicht ausging von der Vorstellung eines gemeinsamen Elementes aus welchem alles müsse entstanden sein, oder wovon, als von einem verwandten zwar, doch aber verschiedenen, die Dinge sich nähren: denn weder von Thales noch Anaximenes weiß man, daß sie gesagt hätten, die Welt sei nichts anderes als ein bald so bald anders sich zeigendes Wasser oder Luft: wie Herakleitos dort sagt

„die Welt, dieselbige aller, hat weder der Götter noch der „Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und

„wird sein immerlebendes Feuer, mit Maßen sich entzündendes,
„mit Maßen sich verlöschendes." Was die Worte *τὸν αὐτὸν*
ἁπάντων bedeuten ist allerdings zweifelhaft. Plutarchos führt
den Anfang derselben Stelle (de anim. procr. p. 1014) ohne
diese Worte an *κόσμον τόνδε, φησὶν Ἡράκλειτος, οὔτε*
τις θεῶν οὔτ' ἀνθρώπων ἐποίησεν. Allein er kann
hier leicht abgekürzt haben, weil jene Worte zu seiner Absicht
gar nicht gehörten. Beobachtet man sie aber für sich, so kön-
nen sie einen zwiefachen Sinn haben. Sie können, *ἁπάντων*
als Neutrum angenommen, eben jenes ausdrükken sollen, was
so viele spätere Zeugnisse dem Herakleitos zuschreiben, er habe
nur Eine Welt angenommen, nicht mehrere. „Die Welt, die 451
„Eine und selbige aus allen Dingen." Allein hiezu müßte
man voraussezen, nicht nur daß Herakleitos sich selbst in Op-
position gegen diejenigen gesezt, die mehrere Weltsysteme an-
nahmen, sondern auch daß er in seinem Werke schon ehe er
die Lehre vom Feuer abhandelte jenen Widerspruch ausgespro-
chen habe, was kaum denkbar ist, da er nur auf seiner Mei-
nung von den Gestirnen beruht. Sie können aber auch, *ἁπάν-*
των als Masculinum, heißen „die Welt, dieselbige für alle
„Menschen," und so auf den Saz gehen, daß die Welt der
schlafenden eine andere Welt ist als die der wachenden. Wer
nun nicht glauben will daß dieser Saz jener Hauptlehre vom
Feuer vorangegangen, dem bleibt wol nichts übrig als anzu-
nehmen, daß auch Clemens hier nicht aus dem Werke des He-
rakleitos unmittelbar geschöpft habe, sondern aus einem Com-
mentator der in Bezug auf sein eigenes vorhergegangenes jene
Worte eingeschaltet.

Das *ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα* erklärt
aber gewiß jeder der unsere Stelle für sich betrachtet von den
ununterbrochen nach verschiedenem Maaß vor sich gehenden Ver-
wandlungen, indem nach einem andern Maaß das Feuer sich
entzündet, wo Erde unmittelbar in Feuer übergeht, nach einem 452

andern wo Erde in Meer, denn auch das ist ja schon ein partielles Entzünden, oder wo Meer in Feuer; und so auch umgekehrt vom Verlöschen. Auch kann nur in diesem Sinne die Welt gleich gesezt werden dem so nach ewigen Gesezen wechselnden Feuer. In so fern nun das Feuer frei erscheint, als Flamme vorzüglich oder als *πρηςὴρ*, ist es eben so ein gewordenes vergehendes Ding wie jedes andere. Daher auch manche fleißig und mit Recht erinnern, das Feuer in dem höhern Sinne sei nicht die Flamme, sondern die *θερμὴ οὐσία* oder die *ζέουσα οὐσία*. Daher auch bei Cicero die vorsichtigen Ausdrükke, die er doch wahrscheinlich aus Stoikern übersezt, ignea vis, und id vivere quod caleat. Denn nur in so fern es gebunden aber doch jenem ähnlich als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnt als ihre bewegende belebende Kraft und sie alle durchdringt, war es ihm das Schema von dem Leben und Sein der Welt, die Grundform aller Dinge. Weil es nun so als die bewegende alles belebende und durchdringende Kraft gedacht wurde: so konnten spätere vorzüglich christliche Berichterstatter gar wol sagen, Herakleitos sehe das Feuer als Gott an, wie Clemens thut (Cohort. V, p. 55) *Παρμενίδης δὲ ... θεοὺς*
453 *εἰσηγήσατο πῦρ καὶ γῆν· θάτερον δὲ αὐτοῖν μόνον τὸ πῦρ θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασός τε ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος*. Wenn er aber hernach hinzufügt *τὸ γὰρ πῦρ τοῦτο*, welches nämlich *Ἡράκλειτος* als *ἀρχέγονον* verehre, *ἕτερον Ἥφαιςον ὠνόμασαν*, so übersieht er den Unterschied zwischen dem zum Grunde liegenden Feuer und dem erscheinenden; denn nur lezteres haben die Dichter vom Homeros an Hephästos genannt. Man sehe Heracl. Alleg. Hom. p. 446: *διὰ τοῦτο τὴν ὀξυτάτην φλόγα συνεχῶς Ἥλιόν τε καὶ Δία προσαγορεύει· τὸ δ᾽ ἐπὶ γῆς πῦρ Ἥφαιςον, ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον*, welche Stelle noch überdies einen herakleitischen Geschmakk hat. Gewiß wenigstens hat Herakleitos selbst das Feuer in jenem höheren Sinne und das in den höhe-

ren Räumen sich entwikkelnde Licht als dessen reinste Erscheinung Zeus genannt. Darum nennt er jene Himmelsgegend (S. oben N. 30. S. 396) die Grenze des *αἰϑρίου Διός*, und wo er die Anordnung der Welt und die Folge der Dinge als ein Spiel des Feuers betrachtet, da ist es Zeus welcher spielt. So ist gewiß auch viel herakleitisches enthalten in einer nur in Bezug auf die Ableitung des *δίκαιον* und auf die Uneinigkeit der Anhänger des Herakleitos scherzhaften Stelle des Platon (Cratyl. p. 412) „daß es in dem beständigen Wandel ein durch alles „andere hindurchgehendes gebe, welches auch das schnellste und 454
„feinste sei; denn es könnte nicht durch alles seiende gehen, „wenn es nicht so fein wäre, daß nichts es fassen könne, und „so schnell, daß in Vergleich mit ihm alles andere ruhe." Man sieht hieraus wie jene zu materielle Darstellung (Arist. Metaph. I, 7) entstanden ist, daß das Feuer seine Stelle erhalte als das *ϛοιχειωδέϛατον καὶ μικρομερέϛατον σωμάτων*. Auch gewiß auf diese platonische Stelle sich gründend berichtiget Simplicius die andere oben angeführte des Aristoteles (de Coel. III, 1) welche das Feuer als das unter allen Umwandlungen bleibende, *ὑπομένον*, darstellen wollte, daß es keinesweges ein ruhendes sei, sondern vielmehr das eigentlich sich bewegende und umwandelnde. Auch sieht man wol nirgend so deutlich als hier, wie die Vorstellung des Herakleitos vom Feuer zusammenhängt mit seiner Hauptanschauung von der allgemeinen Bewegung. Auch jener Unterschied zwischen dem ewigen immerlebenden Feuer und dem erscheinenden kommt im Verfolg bei Platon ausdrükklich vor, wo gesagt wird nicht die Sonne sei das gesuchte, sondern *αὐτὸ τὸ πῦρ* oder vielmehr *αὐτὸ τὸ ϑερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν*. Derselbe findet sich ebenfalls leise angedeutet in einem herakleitischen Fragment bei Clemens

40. *Ἢ, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, τὸ μὴ δῦνον πῶς* 455
ἄν τις λάϑοι; (Paed. II. 10. p. 229) wo *τὶς λάϑοι* verdorben ist, und *τὶ*, wie Gataker (ad Ant. p. 2) will, nicht

sprachmäßig; richtiger wäre *τινά* „das nicht untergehende wie „könnte das jemand verborgen sein?" wenn man nicht aus Clemens vorhergehenden Worten *λήσεται — τις*, auch hier lesen will *τὶς λάθοιτο* mit wenig verschiedenem Sinn.

Denn indem er das Feuer in diesem Sinne das nie untergehende nennt, sezt er es gewiß der Sonne entgegen als dem untergehenden. Auch die vorhergehenden Worte des Clemens selbst bestätigen dies *λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις· τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν* (wenn man nicht lesen muß *ἄδυτον* in dem Sinne, nicht untergehend).

Weil nun aber dieses Feuer, welches Clemens hier ganz in dem Sinne der späteren Philosophen ein *φῶς* oder *πῦρ νοητὸν* nennt, wie anderwärts ein *δυνάμει πῦρ*, sich nicht trennen läßt von der unmittelbaren Wahrnehmung des Feuers, in welcher jene *οὐσία τοῦ παντὸς* mit der mindesten Beimischung von Verlöschung erscheint: so ist nicht unrecht jene im Stobäos aufbehaltene den Worten nach aristotelisirende Erklärung, daß die *οὐσία τοῦ παντὸς* sei ein *αἰθέριον σῶμα*, und in Bezug auf die
456 Gesamtheit der Verwandlungen ein *σπέρμα τῆς τῶν πάντων γενέσεως*. In demselben Sinne beschreibt auch Herakleitos selbst das Verhältniß des Feuers zu den Dingen so:

41. *Πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.* „Gegen Feuer wird „alles umgesezt," sagt Herakleitos, „und Feuer gegen alles, „wie gegen Gold alle Dinge, und gegen alle Dinge Gold." (Plut. de *EI* ap. Delph. p. 388.)

Dasselbe kommt auch in einer kürzeren Formel vor:

πυρὸς γὰρ δὴ κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον ἀμοιβῇ τὰ πάντα γίνεται. Heracl. alleg. hom. p. 468. wie wir schon oben aus Simplicius hatten *πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναί φασιν*, und wie auch bei Eusebius steht „*ὁ δὲ Ἡράκλειτος ἀρχὴν τῶν πάντων ἔφη εἶναι τὸ πῦρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα*

γίνεται καὶ εἰς ὃ ἀναλύεται· ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα, wo αὐτοῦ zu ergänzen ist (Praep. XIV, 3.)

Und gewiß war eigentlich eben so gemeint was Aristoteles vielleicht auch nicht ohne Mißverstand Phys. III, 5 sagt

ἀδύνατον τὸ πᾶν κἂν ᾖ πεπερασμένον ἢ εἶναι ἢ γίνεσθαι ἕν τι αὐτῶν, von den Elementen nämlich ist die Rede, ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ.

und was Simplicius zu dieser Stelle in die Formel auflöset 457

ὡς Ἡράκλειτος εἰς πῦρ λέγων καὶ ἐκ πυρὸς τὰ πάντα.

Sehr gut nämlich konnte unser Ephesier der gewöhnlichen Ansicht, welche alles materieller auffaßt, sich anschmiegend sagen daß jegliches Quantum Materie die Reihe der Verwandlungen durchlaufend sich auch einmal als Feuer darstelle, und in diesem Sinne „alles einmal Feuer werde.“ Aristoteles aber scheint die Sache so verstanden zu haben, als sollte irgendwann die Gesamtheit der Dinge zugleich in Feuer aufgehn. So scheint der Zusammenhang es fast nothwendig zu ergeben; auch erklärt Themistius (Paraphr. Phys. 33. b) eben so

ὥσπερ Ἡράκλειτος τὸ πῦρ οἴεται μόνον ϛοιχεῖον, καὶ ἐκ τούτου γεγονέναι τὸ πᾶν· ἐντεῦθεν γὰρ ἡμᾶς καὶ δεδίττεται, συμφλεγήσεσθαί ποτε τὸ πᾶν ἀπειλῶν, ἐπειδὴ διαλυθήσεται εἰς τοῦτο ἐξ οὗ καὶ γέγονε.

Wollte man einwenden, der Paraphrast sage hier mehr als sein Autor: so scheinen andere aristotelische Stellen dasselbige nur noch bestimmter auszusprechen. Von den Stoikern läßt sich kaum bezweifeln, daß sie solche abwechselnde Weltbildungen aus Feuer und Weltauflösungen in Feuer angenommen haben. Zeugnisse hiervon anzuführen ist eigentlich nicht dieses Ortes. Doch sei uns eines vergönnt, weil es ja sehr an herakleitischen Ursprung 458
mahnt, aus Eusebios (Praep. XV, 18.) Ἀρέσκει δὲ τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ταύτης ἐξαεροῦσθαι πάντα κατὰ περιόδους τινὰς τὰς μεγίϛας εἰς πῦρ αἰθερῶδες ἀναλυομένων πάντων . . . ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσό-

φοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἷα τὸ πρότερον ἦν. Eben so schreibt Simplicius (in Arist. Phys. V, f. 207. b) den Stoikern mehrere auf einander folgende *κοσμοποιΐας* zu, so daß christliche Mißverständnisse um so weniger zu besorgen sind als die Christen sich am meisten über diese Weltenfolge spöttelnd auslassen. Man sehe nur Tatianus (Orat. p. 12, 23.) Ja Plutarchos (de *EI* ap. Delph. II, p. 389) bestimmt gar das Zeitverhältniß der *διακόσμησις*, bestehenden Weltordnung, zu der *ἐκπύρωσις*, dem Aufgelöstsein des Ganzen in Feuer, daß nämlich jene zu dieser sich verhalte wie drei zu eins, und führt zur Bezeichnung beider eine Terminologie als stoisch an, daß nämlich die *διακόσμησις* von ihnen *κόρος* genannt werde, die *ἐκπύρωσις* aber *χρησμοσύνη*, Worte die auch Philo (s. oben S. 430) als der herakleitischen Meinung befreundeten angehörig anführt, und die offenbar sehr alt und
459 wahrhaft herakleitisch klingen. Und kurz vorher in derselben Schrift braucht er die oben N. 41. angeführten Worte als eben diese Meinung darstellend, daß die das Ganze bildende Ursach bald aus sich selbst die Welt, bald wieder aus der Welt sich selbst herstelle. Ja alle späteren einstimmig schreiben diese Lehre von periodischen Weltzerstörungen durch Feuer dem Herakleitos zu, und auch wo sie als stoisch vorkommt wird sie auf ihn zurückgeführt. So meint es gewiß Alex. Aphrod. (in Meteorol. 1. f. 90) *ἡγοῦνται γὰρ σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου, ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς ϛοᾶς μετ' αὐτόν.* Denn wiewol er vorher die *ἐκπύρωσις* etwas schwankend als *μεταβολὴ καὶ φθορὰ* beschreibt: so erhellt doch seine Meinung sehr deutlich aus einer Stelle von ihm welche Simplicius (in Arist. de coel. f. 68. b) anführt, wo er verkehrt genug, wie auch Clemens wahrscheinlich ihm folgend thut, dem Herakleitos die Meinung von zwei Welten, einem *κόσμος νοούμενος* und einem *κόσμος*

γενητὸς καὶ φθαρτὸς zuschreibend sagt, ungeworden nenne He-
rakleitos nur τὰ ἁπλῶς ὄντα καὶ τὴν τούτων τάξιν, καθ' ἣν
ἐπ' ἀμφότερα ἐν μέρει ἡ τοῦ κόσμου μεταβολὴ ὅτε μὲν ἐπὶ
πῦρ ὅτε δ' ἐπὶ τοιοῦτον κόσμον, wo ἐν μέρει wie überall
nur heißen kann abwechselnd der Zeit nach, nicht theilweise zu-
gleich. Eben so bestimmt erklärt sich Simplicius selbst an der- 400
selben Stelle καὶ ὁ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν ἐξάπτεσθαί φησι
τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ ἐκ πυρὸς αὖθις συνίςασθαι αὐτὸν,
κατά τινας περιόδους χρόνων, mit dem Zusaz ταύτης τῆς δό-
ξης ὕςερον ἐγένοντο οἱ Στωϊκοί· und anderwärts in Phys. f.
257. b. wo seine Ausdrükke aber nicht ganz so bestimmt sind,
fügt er hinzu καὶ ὕςερον οἱ ἀπὸ τῆς ςοᾶς; und den Unter-
schied zwischen dieser Meinung und der christlichen von der Welt-
zerstörung sezt er in beiden Stellen nur so fest ἐφιςάνειν δὲ
τούτοις δέομαι, ὅτι οὐδεὶς τῶν παλαιῶν λέγεται τὴν φθο-
ρὰν τοῦ κόσμου τοιαύτην εἰπεῖν, ὁποίαν οἱ νῦν φασιν, ὡς
φθαρέντα μηκέτι αὖθις ἐπανήκειν, und γίνεσθαι δὲ καὶ
φθείρεσθαι τὸν ἕνα κόσμον ὡς μηκέτι εἶναι κόσμον, οὐδέ-
να τῶν φυσιολόγων ἴσμεν λέγοντα. Es lohnt kaum noch
nach diesen auch den Diogenes noch anzuführen (IX, 8) γεννᾶ-
σθαί τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τι-
νας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα, und ähnliches
de plac. phil. I, 3. Hieher ist auch noch zu rechnen eine Stelle
des Lucianus, welche mit diesen Zerstörungen die spät ersonnene
Schwermuth des Mannes in Verbindung bringt, und ihm den
Ausdrukk ἐκπύρωσις selbst gewiß mit Unrecht in den Mund
legt, Ἡγέομαι γὰρ, ὦ ξένε, τὰ ἀνθρώπινα πρήγματα ὀϊζυρὰ
καὶ δακρυώδεα, καὶ οὐδὲν αὐτέων ὅ,τι μὴ ἐπικήριον· τῷ
δὴ οἰκτείρω τε σφέας καὶ ὀδύρομαι· καὶ τὰ μὲν παρεόντα 401
οὐ δοκέω μέγαλα, τὰ δ' ὑςέρῳ χρόνῳ ἐσόμενα πάμπαν
ἀνιηρά· λέγω δὲ τὰς ἐκπυρώσιας καὶ τὴν τοῦ ὅλου συμφο-
ρήν. (Vit. auct.) Und bei Eusebios (Praep. XIV, 3) wo auch
die Zeitbestimmung auf ihn zurükkgeführt wird ὁ δὲ Ἡράκλει-

τος .. ἔφη .. χρόνον τε ὡρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως. Was Wunder also wenn auf so viele und so deutliche Zeugnisse gestüzt alle Geschichtschreiber der Philosophie dem Herakleitos diese periodisch wiederkehrenden gänzlichen Auflösungen der Welt in Feuer zuschreiben? Dennoch scheint die Sache noch neuer Erwägung sehr werth und großen Zweifeln unterworfen zu sein. Denn da, wie wir sahen, in seinem System ganz nothwendig liegt ein immerfortgehendes mit dem entgegengesezten Prozeß zugleich gesetztes Uebergehen aller scheinbar bestehenden Dinge in Feuer: wie sollte er doch neben diesem allmähligen und theilweisen noch ein zweites allgemeines angenommen haben? Dies muß jeder höchst unwahrscheinlich finden, der dabei bedenkt daß durch dieses Aufgelöstsein der Welt in Feuer, wenn es nun gar nach den Stoikern den vierten Theil der gesammten Zeit einnehmen soll, der ewige Fluß der Dinge, die Hauptanschauung des Herakleitos, um eben so viel gehemmt wird, und daß eben so lange auch
462 das Zusammensein beider Wege nach oben und nach unten, und also auch die Vereinigung der Gegensäze, ebenfalls ein Hauptpunkt herakleitischer Philosophie, aufgehoben ist. Man bedenke, daß wenn neben jenem unläugbaren immerfortgehenden Uebergang der Dinge in Feuer auch dieser periodische in dem Werke des Herakleitos irgend deutlich wäre beschrieben worden, man sich wundern müßte daß sich keine Stelle erhalten die sich nur von diesem periodischen erklären ließe, oder die irgend den Unterschied zwischen beiden beträfe, sondern daß, wie schon erwähnt, Plutarchos den periodischen Uebergang aus der Stelle N. 41 beweiset, welche offenbar nur von dem immerfortgehenden Wechsel redet; eben so Simplicius (in Arist. de coelo f. 68. b) nur aus den Worten „μέτρα ἀνάπτων καὶ μέτρα σβεννύς." Wenn nun gar der Mißverstand so nahe liegt, aus dem die Auslegung kann entstanden sein! Denn wie leicht konnte eben jenes μέτρα, das auf den Grad und den räumlichen Umfang des Verlöschens

und Entzündens ging, fälschlich von der Zeit verstanden werden! Und wenn Herakleitos sagte, alle Körper würden einmal Feuer, wie leicht war es statt dessen zu verstehen, die ganze Welt würde einmal Feuer werden, zumal in seiner dunkeln ungenauen Sprache! Sehen wir doch noch, recht wie es schwankende Ausleger zu ma- 463
chen pflegen, beides neben einander stehen plac. phil. I, 3 *πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλύεσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει*. Ja dieser Ausdruck selbst, *ἐκπύρωσις* und *ἐκπυροῦσθαι*, der gar nicht herakleitisch ist, sondern aristotelisch, und ganz allgemein eben wie *ἐξυγραίνεσθαι* und *ἐξύγρανσις* vorkommt, also bei den ersten Commentatoren des Herakleitos vielleicht nur den Weg nach oben bezeichnen sollte, wie er mit dem nach unten zugleich besteht, ist erst später zu einem technischen Ausdrukk für diese periodische Verwandlung umgedeutet worden, und wird als solcher allgemein den Stoikern zugeschrieben. So Clemens nachdem er den Herakleitos angeführt hatte Strom. V, 1 *οἶδε γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου σοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕςερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*. Eben so Simplicius (de Phys. f. 111. b) *εἶεν δ' ἂν καὶ οἱ Στωϊκοὶ ταύτης τῆς δόξης· ἡ γὰρ ἐκπύρωσις τοιοῦτόν τι αἰνίττεται*. Auch finden sich noch Spuren, daß diese Vorstellung nicht allgemein für herakleitisch gegolten. So beschließt Maximus Tyrius die oben (S. 407) angeführte Stelle mit den Worten *Διαδοχὴν ὁρᾷς βίου καὶ μεταβολὴν σωμάτων, καινουργίαν τοῦ ὅλου*, so daß dieser Schriftsteller keine andere Erneuerung anerkannt hat als eben die theilweise erfolgende. Noch merkwürdi- 464
ger ist eine Stelle bei Antoninus, der freilich anderwärts (III, 3) auch sagt *Ἡράκλειτος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας*, hier aber (V, 32) in den Worten *ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου, εἴτε ἀϊδίοις ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου* ganz deutlich der stoischen Lehre von der periodischen *ἐκπύρωσις*

eine andere gegenüberstellt von einer nur durch immerwährenden Wechsel erfolgenden Erneuerug. Auf wen aber soll man diese zurückführen als auf den Ephesier, da sich sonst nirgends eine ähnliche Ansicht findet? und muß man nicht hieraus fast auf eine zwiefache Auslegung dieses Theiles seiner Lehre schließen? Wären es nun nur die Stoiker welche die periodische gänzliche *ἐκπύρωσις* dem Herakleitos beilegten, so wäre es um so leichter sie lediglich als ein Mißverständniß anzusehn, da diese Schule niemals ein Talent der Naturforschung besessen hat, und also leicht das ohnehin dunkel geschriebene Werk eines solchen unrichtig auslegen konnte, dessen Naturlehre sie nur anderweitiger Uebereinstimmung wegen in ihrem System erneuern wollten. Auch scheinen sie nicht nur des Entlehnens, sondern auch des Mißbrauchs beschuldigt zu werden von Plutarchos: *Ἀκούω ταῦτ',*
405 *ἔφη, πολλῶν, καὶ ὁρῶ τὴν στωϊκὴν ἐκπύρωσιν ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου, καὶ συνεξαπατῶσαν κ. τ. λ.* (de def. orac. II, p. 415). Allein diese Auslegung rührt schwerlich von den Stoikern her, sondern sie sind nur auf dem Wege fortgegangen, den schon Aristoteles eingeschlagen hatte, und es scheint härter diesen eines solchen Mißverständnisses zu zeihen. Daher ist es nothwendig die beiden Stellen, auf welche es außer den schon angeführten Worten vornemlich ankommt, näher zu beleuchten. Zuerst Meteorol. I, 14. wo die Rede ist von dem Abnehmen des Wassers in mehrern Gegenden der Erde, sagt er *οἱ μὲν οὖν βλέποντες ἐπὶ μικρὸν αἰτίαν οἴονται τῶν τοιούτων παθημάτων εἶναι τὴν τοῦ ὅλου μεταβολὴν, ὡς γιγνομένου τοῦ οὐρανοῦ· διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίγνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην.* Alexandros in der hieher gehörigen vorher schon angeführten Stelle seines Commentars bezieht nun dieses auf die herakleitische und stoische *ἐκπύρωσις*, so daß Aristoteles hier jenes Feuerwerden des Ganzen auf seine Art bezeichnete, wie auch die Wendung selbst zu verrathen scheint *ὡς γιγνομένου τοῦ οὐρανοῦ.* Nämlich

ihm ist *οὐρανὸς* die übermondliche Region wo die fünfte Sub-
stanz herrscht, und die gänzliche Umwandlung aller Dinge in ein
πῦρ αἰθεριῶδες konnte er allerdings bezeichnen als ein Werden
seines Himmels. Auch die Art wie er die angeführte Meinung 406
widerlegt bestätigt dieses. Er sagt nämlich, jene *βλέποντες ἐπὶ
μικρὸν* würden, wenn sie sich weiter umsähen, finden daß zur
selbigen Zeit an andern Orten das Meer zunähme: *ἀλλὰ τού-
του τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή.*
Nämlich im Gegensaz von *οὐρανὸς* konnte er das System der
wandelbaren Elemente *κόσμος* nennen: und wenn also seine Wi-
derlegung darin besteht, daß in diesem Sinne nicht beides zu-
gleich statt finden könne, Werden des Himmels und Werden der
Erde: so hatte er nicht ein solches Feuerwerden im Sinne, wel-
ches eben deshalb ununterbrochen fortgehen kann weil es mit
dem entgegengesezten Prozeß zugleich besteht, sondern jenes wo-
durch der entgegengesezte Prozeß mit allen seinen Resultaten auf-
gehoben wird, so daß er erst in einer neuen Zeit aufs neue be-
ginnen muß. Daß aber hier obgleich ungenannt gegen sonstige
Gewohnheit kein anderer als Herakleitos gemeint war wußte wol
Alexandros aus einer ächten Tradition; auch ist keine andere
mögliche Beziehung aufzufinden in allem was wir von vorari-
stotelischer Naturwissenschaft wissen. Schon diese Stelle also er-
laubt keinen Zweifel darüber, daß Aristoteles dem Herakleitos
wirklich diese Lehre zugeschrieben. Die andere Stelle de Coelo
I, 10 lautet so: *γενόμενον μὲν οὖν*, nämlich *τὸν οὐρανὸν*, 407
*ἅπαντες εἶναί φασιν, ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον οἱ δὲ
φθαρτὸν ὥσπερ ὁτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων, οἱ
δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως, ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμε-
νον* *), *καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδο-
κλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.* Die sehr

*) Simplicius liest f. 53. wo er diese Stelle wahrscheinlich aber nur aus
dem Gedächtniß anführt *φθαρτὸν* statt *φθειρόμενον*.

undeutlichen Worte *οἱ δ' ἐναλλὰξ . . . φϑειρόμενον* erklärt Simplicius gleich so fol. 78. b: *διπλῶς δὲ τοῦτο* (nämlich *τὸ φϑαρτὸν φάναι*)· *οἱ μὲν γὰρ οὕτω φϑαρτὸν ὡς ὁτιοῦν ἄλλο τῶν συνεστώτων ἀτόμων, ὥσπερ Σωκράτη, φϑαρτὸν δηλονότι καὶ οὐκέτι ἐπανήκοντα, οἱ δ' ἀμοιβαδὸν γίνεσϑαί τε καὶ φϑείρεσϑαι τὸν αὐτὸν καὶ αὖϑις φϑείρεσϑαί* (was wol heißen muß *καὶ αὖϑις γίνεσϑαι* oder *καὶ αὖϑις γίνεσϑαι καὶ φϑείρεσϑαί*) *φασιν, καὶ ἀΐδιον εἶναι τὴν τοιαύτην διαδοχήν.* So sehr nun auch der erste Theil dieser Erklärung bezweifelt werden kann, weil Simplicius selbst unten fol. 69 läugnet, irgend ein Alter habe eine solche *φϑορὰ* der Welt angenommen *ὡς φϑαρέντα μηκέτι αὖϑις ἐπανήκειν*, und sich vorher sehr quält dieses *φϑαρτὸν ὥσπερ ὁτιοῦν ἄλλο* auf den Demokritos zu beziehen: so richtig ist unstreitig der lezte
468 Theil derselben, und wird bestätiget durch den Ausdrukk dessen sich Aristoteles selbst weiter unten bedient, wo er die angeführten Meinungen würdiget *τὸ δ' ἐναλλὰξ συνιςάναι καὶ διαλύειν, οὐδὲν ἀλλοιότερον ποιεῖν ἐςιν, ἢ τὸ κατασκευάζειν .αὐτὸν ἀΐδιον μέν, μεταβάλλοντα δὲ τὴν μορφήν.* Wiefern es nun richtig ist zu behaupten, bei einem solchen Wechsel von Weltbildung und Weltauflösung sei doch nicht sowol eine Weltzerstörung gesezt als nur eine Weltverwandlung, eben wenn man von dem Begriff ausgeht, die Welt sei *ὅλη ἡ ὕλη εἰδοπεποιημένη καὶ κατατεταγμένη* (Simpl. f. 71. b) und wie beide, Aristoteles und sein Commentator zu diesem Behuf ein solches Nichtbeispiel anführen konnten, wie folgendes *ὥσπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὅτε μὲν φϑείρεσϑαι ὅτε δ' εἶναι οἴοιτο*, da sehe jeder selbst zu: soviel aber ist gewiß, daß wenn auch das reine Feuer noch Welt sein soll, alsdann mit Unrecht auch von Herakleitos gesagt wird, daß er die
469 Welt für geworden ausgegeben *), und es muß der ganze Um-

*) Zu beklagen ist es, daß wir nicht bestimmen können was Simplicius hierüber gesagt hat, indem grade hier (f. 68. b. l. 36.) eine Lükke in

fang seiner Lehre dem Aristoteles hier wenigstens nicht recht gegenwärtig gewesen sein. Denn das immerlebende Feuer, das Eine seiende, war auch wie wir gesehen haben immer, und keiner der Götter hat es gemacht. Auch zeigt das ganze folgende, am deutlichsten aber wol die Ausdrükke *εἰς ἄλληλα τῶν ϛοιχείων συνιόντων* und *εἰ τὸ ὅλον σῶμα συνεχὲς ὂν*, daß Aristoteles überhaupt mehr an den Agrigentiner denkt als an den Ephesier. Offenbar aber ist freilich daß er diesem denselben periodischen Wechsel von Zusammensezung und Auflösung der Welt beilegt wie jenem. Mit welchem Recht nun, darauf kommt es eben an. Und wie soll man anders glauben, als daß seine unphilosophische Methode, die einzelnen aus dem Zusammenhang herausgerissenen Lehren verschiedener Weisen unter seinen eigenen Rubriken vergleichend zusammenzustellen, ihn auch hier irre geführt habe? Denn grade in welcher Hinsicht er den Herakleitos und Empedokles zusammenstellt, in derselben unterscheidet sie Platon auf das bestimmteste. Wo er nämlich von dem Einen und Vielen redet (Soph. p. 242. e) sagt er *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕϛερον μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέϛατον ἀμφότερα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐϛιν, ἐχθρᾷ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται· διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν μου-* 470
σῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν . . . τοτὲ δὲ πολλά. Ausschließlich also wird hier dem Empedokles zugeschrieben daß er das seiende lasse abwechselnd Eines sein und Vieles, dem Herakleitos aber recht nachdrükklich beigelegt daß es bei ihm immer beides zugleich sei; und Platon könnte

---

seinem Commentar ist, zwischen den Worten *ἐκ τῶν ῥημάτων αὐτοῦ δέδεικται* und denen *ὁ γὰρ ἐκεῖνα λέγων*, von welchen die ersteren offenbar noch auf den Empedokles zu beziehen sind, in den lezteren aber die Erörterung über den Herakleitos schon im vollen Gange sein muß.

unmöglich so geredet haben, wenn er im Herakleitos gefunden hätte ein zwiefaches *συμπλέκειν* dieser Gegensäze, deren eines ausgedrükkt würde durch die oben schon angeführten Worte *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται*, das andere aber dem empedokleischen ganz gleich wäre. Wie nun der Zusammenhang ergiebt, daß er allerdings bei Empedokles unter dem Vieles sein versteht die Welt der Zwietracht, unter dem Eines sein aber den *σφαῖρος*: so geht auch beim Herakleitos das Eines sein offenbar darauf daß in einer Hinsicht alles Feuer ist, das Vieles sein aber auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen; und wenn beides immer stattfindet, so kann auch nie diese Vielheit zerstört und zuweilen alles lediglich Feuer sein. Gewiß also hat Platon von solchen periodischen Weltzerstörungen nichts gewußt; und da nur er auf der einen Seite der älteste und sicherste Gewährs-
471 mann ist, und auf der andern sich schon ergeben hat wie leicht jener Mißverstand entstehen konnte: so werden wir wol am besten berathen sein, wenn wir ihm folgen, und diese Behauptung ausstreichen aus dem Verzeichniß herakleitischer Lehren. Was aber aus der aristotelischen Stelle Meteorol. I, 14 hervorgeht, und sehr wol mit allem übereinstimmt was wir bis jezt als wahrhaft herakleitisch erkannt haben, ist, daß wie im kleinen Tag und Nacht, Sommer und Winter, ein wechselndes Uebergewicht darstellen einmal des Weges nach oben und einmal des Weges nach unten, so Herakleitos auch in großen Perioden einen ähnlichen Wechsel, ohne jedoch daß je einer von beiden Prozessen ganz unterdrükkt würde, angenommen hat, einige in denen sich alles in der Natur mehr auf die Seite des Feuers neigt, für welche ihm dann Austroknen feuchter Gegenden und Zurükktreten des Meeres beweisende Phänomene waren, andere wieder in welchen der Weg nach unten und das Wasser die Oberhand hat. Diese waren es wol, welche er durch die Worte *κόρος* und *χρησμοσύνη* bezeichnete, und auf sie bezog sich auch wol das große Jahr welches er angenommen.

VI. Wie nun das Sein nur in der Bewegung ist, und das Feuer als das beweglichste und bewegende gleichsam die positive Seite des Seins und das Gute darstellt: so ist auf der andern Seite die Ruhe der Tod, und das Starre als das ru- 472
hendste und unbeweglichste stellt die negative Seite dar, das schlechte und verwerfliche. So wird Plac. phil. I, 23 (s. oben S. 360) hinzugefügt *ἔστι γὰρ τοῦτο*, Ruhe und Stillstand nämlich, *τῶν νεκρῶν*. So wird die Ruhe dargestellt als Qual (Stob. Ecl. phys. I, p. 906) . . *τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν.* Und Jamblichos in einem Fragment bei Stobäos (Ecl. phys. I, p. 894), wo er diejenigen anführt welche das ungeordnete, das Böse, zuerst dasein lassen und die ordnende Kraft ihm erst später zubringen, fügt diesen auch den Herakleitos bei, als sei ihm das Böse gewesen *ἡ ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀνάπαυλα*, die Hemmung des Verwandeltwerdens; welches freilich eine wunderliche Zusammenstellung ist, aber sonst doch richtig, daß nur dieses dem Herakleitos das negative und das Uebel sein konnte. In demselben Sinne ist auch zu verstehen was uns Clemens als eigne Worte des Herakleitos aufbewahrt hat

42. *Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος.* (Strom. III, 3. p. 520) „Tod „ist was wir wachend sehen, was aber schlafend, Traum."

Nämlich weil wir alles nur sehen in wie fern es ein beharrliches ist, denn von den festen Gestalten war hier gewiß die Rede, so 473
ist eben was wir sehen der Tod, und eben darum wird er auch gesagt haben „*τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι*" (Diog. IX, 5. Hesych. de vitis v. *Ἡράκλ.*) Und nicht hat er wie Clemens meint die *γένεσιν* gewollt *θάνατος* nennen, sondern das nicht mehr werdende, erstarrte. Hat nun das Starre nicht Leben in sich selbst, so ist es auch an sich selbst verächtlich. Daher auch der Leib als entseelter ihm über die Maßen verächtlich erschien, wie uns Plutarchos aufbehalten hat

43. *Νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καθ' Ἡράκλειτον· κρέας δὲ πᾶν νεκρὸν καὶ νεκροῦ μέρος* (Symposiac. IV, p. 669) „Leichname muß man mehr noch als Unflat fortschaffen." Die lezten Worte nämlich gehören dem Plutarchos, bei dem die Rede davon ist, daß Fleisch nichts taugt, als Speise, ohne Salz, und also halb scherzhaft die Worte des Herakleitos angeführt sind. Man sieht aber nur um so sicherer daß sie von Leichnamen handeln, und daß ganz umgedeutet ist was spätere daraus gemacht haben, wie Suidas (v. *Ἡράκλ.*) *Ἡράκλειτος ἔφη ὀλιγωρεῖν πάντη τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καὶ κοπρίων ἐκβλητότερον· ἐκ τοῦ ῥᾴστου δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥσπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάττῃ,*
474 und fast mit denselben Worten Cedren. hist. p. 157. Auch Celsus machte einen fremden Gebrauch davon gegen die christliche Auferstehungslehre in einer Stelle die uns Origenes aufbehalten (contra Cels. V, p. 588) *καὶ ψυχῆς μὲν αἰώνιον βιοτὴν δύναιτ' ἂν παρασχεῖν· νέκυες δὲ, φησὶν Ἡράκλειτος, κοπρίων ἐκβλητότεροι· σάρκα δὴ . . . αἰώνιον ἀποφῆναι . . . οὔτε βουλήσεται ὁ θεὸς, οὔτε δυνήσεται.* Die Redensart *κοπρίων ἐκβλητότερος* führt auch Pollux (Onom. V, 163) als herakleitisch an.

Und hieher sind ohne Zweifel auch jene Nachrichten zu ziehen, Herakleitos habe den Menschen für von Natur unvernünftig gehalten, wie Sextus (adv. Math. VIII, 286) *καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον*, und Philostratos (Ep. 18) *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον.* Denn der Zusammenhang beider Stellen zeigt deutlich wie sie zu verstehen sind. In dem Leibe nämlich für sich betrachtet herrscht das starre und wässrige, also glaubte er daß das Leben diesem nicht eigen gehöre; und was der Mensch *κατὰ φύσιν* ist, darunter ist zu verstehen, was er so ist wie er

auch im Schlaf und im Tode erscheint. Die Wärme aber und die Selbstbewegung leitete Herakleitos erst ab aus der Verbindung des Leibes mit der übrigen Welt und vorzüglich mit dem- 475 jenigen worin sich am reinsten das Wesen des Feuers darstellt. Und dieses ist eben die äußere höhere vom erstarrten entfernteste Region, von allen Berichterstattern über unsern Weisen, ungewiß jedoch ob mit seinem eigenen Ausdrukk, *τὸ περιέχον* genannt. Selbstbewegung aber und Bewußtsein, Erkennen samt allem dahin gehörigen, waren den Alten insgesamt wesentlich verbunden, und wo nur Lebenskraft, Seele, *ψυχή*, genannt wird, da ist immer die Einheit dieser beiden Thätigkeiten gemeint. Auch Herakleitos vermochte nicht beides zu trennen; wenn also alle lebendige Bewegung von dem *περιέχον* ausging, so ging auch von ihm aus alles Erkennen. Insofern demnach das reinste erscheinende mindest verloschene Feuer gleich gesezt werden kann dem ewiglebendigen, ist es auch die allgemeine Seele, von welcher aus erst Lebenskraft und Bewußtsein alles übrige was sich deren erfreuen soll durchdringen muß. So Sextus (adv. Math. VII, 126) *ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες.* Daher ist auch das Erkennen in sofern es wahr ist in allen eines und dasselbige, ein gemeinschaftliches. Und hier gleich mag es erlaubt sein die Vermuthung aufzustellen, daß der Sprachgebrauch durch das Wort *λόγος* auch die Vernunft zu bezeichnen, der sich aus keiner andern Denkungsart 476 so natürlich erklären läßt, von Herakleitos wol zuerst ausgegangen ist, und abgeleitet von *λέγειν* sammeln, zusammenstellen, wovon auch die mit jener Bedeutung von *λόγος* zusammenhangenden *λογίζεσθαι* und *λογισμός*. Denn ihm ist ja das Wesen der Dinge nichts anders als das jedesmalige Maaß und Verhältniß, bald *μέτρον* bald *λόγος* von ihm selbst genannt, nach welchem jenes Feuer sich entzündet und verlöscht und die verschiedenen Aeußerungen nach beiden Seiten sich unter einander hemmen. Also hat auch das Erkennen keinen andern Gegenstand



als den Inbegriff dieser Verhältnisse; und da es ursprünglich nur demselben Wesen einwohnt aus welchem jene Verhältnisse sich entwikkeln: so ist es auch nur die Art wie das Grundwesen die Geseze aller Entwikklungen in sich trägt. In diese Bedeutung wenigstens spielt λόγος hinüber in jener bekannten Stelle bei Sextus (adv. Math. VII, 132) welche wir bald in ihrem ganzen Zusammenhange aufführen werden, hier aber nur aufmerksam darauf machen wollen, daß man wenigstens in den Worten τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν mit keiner andern Bedeutung von λόγος ausreicht, und daß hier ganz offenbar die Quelle ist von dem stoischen
477 Ausdrukk κοινὸς λόγος, der wiederum in seinem Zusammenhange mit den λόγοις σπερματικοῖς noch deutliche Spuren davon trägt, daß die Bedeutung herüber genommen ist von den Verhältnissen durch welche die wiederkehrenden Formen der Dinge da sind. Man vergleiche nur Athenagor. legat. Ed. Ox. p. 28. Εἰ γὰρ ὁ μὲν θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσεις κόσμου, ἐμπεριειληφὸς ἅπαντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίγνεται.

Doch dieses nur beiläufig. Die Sache selbst betreffend aber muß nun schon jedem einleuchten, daß in der menschlichen Seele dem Herakleitos nur dasjenige das wahre Wissen sein wird, was rein aus jenem allgemeinen Siz des Erkennens abgeleitet und einerlei ist mit dem höchsten Gesez des Werdens der Dinge. Und hieher gehört nun zunächst der Verfolg des schon oben N. 13, S. 341 342 angeführten Bruchstükkes

44. *Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* Wenn gleich, wie schon oben bemerkt, der Uebergang zur indirecten Rede kaum anders zu erklären ist als durch eine unterbrochene Citation: so sind doch dies gewiß ebenfalls eigene Worte des Herakleitos, und im Zusammenhange mit jenen, um den Gegensaz zu zeigen zwischen dem was wahrhaft weise ist und

der *πολυμαθίη*. Nur sind die Worte *ἥτε οἱ* verderbt und 478
weder die Lesearten *ὅτε ἦ* und *ἥτε οἱ*, noch was die Heraus-
geber des Diogenes und Meric. Casaubonus (ad Antonin. V,
p. 403) beibringen, scheint zu befriedigen. Eben so wenig
Creuzers zwiefacher Vorschlag *ᾗ δέει* oder *ἥ ὠθέει ἐν κυβερ-
νήσει·* denn was heißt *δέειν ἐν κυβερνήσει*, und *ὠθεῖν
πάντα διὰ πάντων?* Bis auf besseres möchte ich lesen *ἥτε
οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*. „Denn Eines nur sei
„weise zu verstehen die Einsicht welche allein jeglichen geleiten
„kann durch alles;" wo aber auch, wie man schon aus *ἐπί-
ςασθαι* sieht, die *γνώμη* nicht zu denken ist ohne ihren In-
halt, das allgemeine Gesez. *γνώμη* aber geradezu durch Gott
übersezen, oder auch nur bestimmt als Weltseele zu verstehen,
kann uns selbst die Vergleichung mit N. 11, S. 334 nicht
geneigt machen.

ferner die auch schon oben in anderer Hinsicht angeführten Worte
*ξυνόν ἐςι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας
ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ κ.
τ. λ.* (s. N. 18) welche so bestimmt darauf dringen, daß wie
nur in dem allen gemeinsamen Geseze des Staates das Wohl,
so auch nur in dem allen gemeinsamen Erkennen die Wahr-
heit sei. „Das Erkennen ist allen gemein. Die mit Ver- 479
„nunft reden wollen müssen sich durchaus halten an das al-
„len gemeinsame, eben so wie u. s. w." Die vorhergehenden
Worte aber „*σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίςη· καὶ σοφίη
ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐον-
τας*" will ich nicht behaupten daß man für wahrhaft hera-
kleitische zu nehmen habe. Sie scheinen eher einer später ge-
machten Sentenz zu gleichen, welche einen herakleitischen Ge-
danken ausdrükken wollte und das rechte nicht treffen konnte.
Die Nachbarschaft ächter Stellen thut diesem Verdacht, der
freilich auf dem bloßen Gefühl beruht und sich ohne Stüze
selbst durchhelfen muß, keinen Eintrag. Denn niemand wird



doch glauben, daß Stobäos das Werk des Herakleitos selbst in Händen gehabt, sondern er schreibt nur zusammen aus früheren Epitomatoren oder aus zerstreuten Anführungen. Und solches ionische wie dieses, konnte wol Jeder zusammenbringen. Aus dieser gemeinsamen Quelle wurden nun allerdings auch die Geseze, als ein gemeinsam von den Menschen für gut erkanntes, vorzüglich abgeleitet, und die Nothwendigkeit ihnen zu folgen wiederholt eingeschärft. Daher mit der zulezt angeführten ächten Stelle allerdings dem Sinne nach in genauer Verbindung stehn die in der Sammlung des Stobäos folgenden Worte τρέφον-
480 ται γὰρ κ. τ. λ., aber sich wol nicht unmittelbar an jene anschließen, sondern eben diese Ableitung lag doch wahrscheinlich zwischen ihnen. Vielleicht hat auch auf Aeußerungen dieser Art, die nicht bestimmt genug abgefaßt waren, und nicht bloß auf protagoreisches, Platon Rükksicht genommen im Theätetos p. 177. c. Der Tadel aber, daß nicht alles was festgesezt ist bloß deshalb auch gut sein könne, trifft wol den Herakleitos nicht. Denn dieser hat gewiß, hierin Platons Vorgänger, auch gefolgert, die Geseze müßten von denen ausgehen, welche von jenem gemeinsamen Erkennen das meiste in sich hätten. So verstehe ich einen kurzen von Clemens (Strom. V, 14, p. 718) aufbehaltenen Saz

45. Νόμος καὶ βουλῇ, denn so muß man lesen, nicht βουλή, πείθεσθαι ἑνός. „Es ist auch Gesez, dem Rath „eines einigen zu folgen."

Und in einem solchen Zusammenhang läßt sich in der That auch denken, wiewol es immer ein durch den Eifer der Freundschaft hervorgebrachter Auswuchs bliebe, daß auch die bekannte Stelle über den Hermodoros in dem großen Werke des Herakleitos gestanden habe

46. Καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων, ἐπὶ τῷ τὸν ἑταῖρον ἐκβαλεῖν Ἑρμόδωρον, ἐν οἷς φησιν "Ἄξιον
481 Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀποθανεῖν πᾶσι, καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρ-

μόδωρον ἑωυτῶν ὀνήϊστον ἐξέβαλον λέγοντες „Ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήϊςος ἔςω· εἰ δέ τις τοιοῦτος, ἄλλῃ τε καὶ μετ᾽ ἄλλων.“ „Es gebührte den „Ephesiern, wie sie erwachsen sind allen zu sterben und den „unmündigen die Stadt zu verlassen, weil sie den Hermodo„ros, den trefflichsten unter ihnen, vertrieben haben, sagend, „Unter uns soll keiner der trefflichste sein; ist einer ein solcher, „so sei er es anderwärts und bei andern.“ So Diogenes (IX, 2.) Und genau so Cicero (Tusc. V, 36), nur daß er das *ἡβηδὸν* und *τοῖς ἀνήβοις . . . καταλιπεῖν* nicht mit ausdrükkt. Aber wunderlich verdreht führt dasselbe Jamblichos an (de vit. Pyth. s. 173) *οὐ γὰρ καθάπερ Ἡράκλειτος Ἐφεσίοις γράψειν ἔφη τοὺς νόμους, ἀπάγξασθαι τοὺς πολίτας ἡβηδὸν κελεύσας.* Die Verwirrung kann vielleicht durch Diogenes veranlaßt sein, der unmittelbar nach dieser Erzählung von einer dem Herakleitos angemutheten Gesezgebung für Ephesos redet. Das *ἀπάγξασθαι* hat auch Strabo (XIV, p. 950) und hernach liest er *φάντες* statt *λέγοντες*, und *εἰ δὲ μὴ* statt *εἰ δέ τις τοιοῦτος*; dunkler ist jenes, aber auch attischer, und überhaupt wol nichts zu entscheiden über die Leseart einer Stelle, die wegen des Ruhmes, den 482
Hermodoros in Italien erlangte, in gar vieler Mund kommen mußte.

Am allgemeinsten aber und vollständigsten handelt von dem ausschließenden Werthe dieses gemeinsamen Erkennens jenes Bruchstükk, welches zuerst von Aristoteles (Rhet. III, 5) und nach ihm von mehreren, am vollständigsten aber von Sextus (adv. Math. VII, 132) aufbehalten worden ist, welcher auch sagt, daß Herakleitos, nachdem er das *περιέχον* erläutert habe, also fortfahre

47. *λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων*

καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαςον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. Clemens (Strom. V, 14. p. 716) und Eusebios (Praep. XIII) lesen τοῦ δέοντος; allein für die Leseart des Sextus entscheidet, daß nicht nur Aristoteles eben so liest, sondern daß auch sein ganzer Zweifel, zu wel-
483 chem Zeitwort αἰεὶ gehört, nicht stattfinden könnte wenn δέοντος gestanden hätte. Das αἰεὶ selbst aber fehlt bei Sextus, und ist aus Aristoteles und Clemens aufgenommen worden. Wohin es aber gehöre darf uns nicht zugemuthet werden besser zu wissen als Aristoteles, und es mag nur willkührlich sein, daß wir zum folgenden es ziehend so übersezen, „Von „diesem bestehenden Verhältniß finden sich die Menschen im„mer ohne Einsicht, sowol ehe sie davon hören als nachdem „sie zuerst davon gehört. Denn des nach diesem Verhältniß „erfolgenden unkundig scheinen sie zu versuchen solche Reden „und Werke, dergleichen ich durchführe, der Natur gemäß jeg„liches auseinanderlegend und bestimmend wie es sich verhält. „Den übrigen Menschen aber bleibt unbewußt was sie wa„chend thun, eben wie sie was sie schlafend gethan vergessen." Doch es war nicht sowol die Klage über das dem gemeinsamen Erkennen ungemäße Verfahren der meisten Menschen was wir anführen wollten, wiewol auch sie wichtig genug ist, weil erst von dieser Begründung aus alle die einzelnen früheren Beschwerden dieser Art zu verstehen sind, und unter andern hier die erklärende Parallele ist zu dem N. 2 angeführten Saz, und weil man sieht wie Aristoteles in der That nicht weiter als bis hie-
484 her gelesen zu haben brauchte, um den Herakleitos als ein Beispiel anzuführen der festesten Ueberzeugung von etwas was für den Stagiriten nur eine paradoxe Meinung war; sondern es war uns vornemlich zu thun um die folgende mit dieser Klage

verbundene Anweisung. Nachdem nemlich Sextus eingeschoben seine Erklärung, daß in diesen Worten offenbar gesagt sein solle, wir thäten alles und erkennten alles durch Theilnahme an der göttlichen Vernunft, sagt er, Und kurz darauf schließt Herakleitos also weiter

48. *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν· ἡ δ' ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως· διὸ καθότι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν· ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.* „Darum muß man dem gemein„samen folgen: ohnerachtet aber das Gesez" (des Denkens nämlich, einerlei mit dem Gesez des Seins) „ein gemeinsa„mes ist, leben doch die meisten als eine eigenthümliche Ein„sicht besizend." Das folgende aber, wenn gleich es ganz bestimmt ächt herakleitische Gedanken ausdrükkt, können wir uns doch unmöglich entschließen mit Stephanus und Fabricius und Creuzer noch für eigene Worte des Herakleitos zu halten, wäre auch, was wol sein kann, wenn er etwa einen Com- 483
mentator vor sich hatte der nicht bestimmt genug seine Erklärungen von der Grundschrift unterschied, Sextus selbst dieser Meinung gewesen. Denn viel zu schulmäßig und nach stoischer Form zugeschnitten ist zumal die Erklärung *ἡ δὲ—διοικήσεως*; aber auch das folgende trifft wol derselbe Vorwurf.

Offenbar wird hier die Einsicht welche jeder einzelne anders für sich hat als irrig verworfen, und nur der reine Ausdrukk des gemeinsamen Gesezes als Wahrheit gepriesen. Warum nun aber soviel Ursach ist über den Mangel dieses gemeinsamen Princips der Wahrheit in den Vorstellungen der Menschen zu klagen, und woher dieser Mangel rührt, das versteht sich aus des Ephesiers mit allem bisherigen genau zusammenhangenden Gedanken von der Seele, welche wir hier vortragen müssen.

Die Seele, als dasjenige wodurch allein Selbstbewegung

und Bewußtsein möglich wird, muß im Gegensaz gegen das für sich betrachtet starre und todte des Leibes dasjenige Wesen sein, welches die höchste Stufe darstellt von dem Wege nach oben, und dies ist nichts anders als der schon vorher erwähnte trokkene Dunst der auch die Gestirne bildet und die höheren meteorischen Erscheinungen hervorbringt. Hierüber redet auch Aristo-
486 teles ganz deutlich (de anima I, 2) *Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησι· καὶ γὰρ ἀσώματον δὴ καὶ ῥέον ἀεὶ κ. τ. λ.* Was er hier von der *ἀρχὴ* sagt, dies wollen wir ihm als ein verfehltes Bestreben den Herakleitos in aristotelisches zu übersezen, gern erlassen; denn es zeigt nur wie wenig er ihn verstanden. Wenn nämlich auch das Feuer als das ewiglebende die Quelle beides aller Bewegung und alles Erkennens ist, und in so fern allerdings, wiewol wir nicht wissen ob Herakleitos sich dieses Ausdrukks bedient habe, die Seele des Ganzen genannt werden kann, dessen Leib alsdann aber sämmtliche vergängliche Erscheinungen sein müßten, welche die Welt bilden: so ist doch eben in wie fern sie *ξηρὰ ἀναθυμίασις* ist die Seele selbst eine solche Erscheinung, und damit sie Seele werde, muß ja schon ein Leib, aus niederen Entwickelungsstufen gebildet, da sein, dem sie nach Herakleitos von außen kommt, nicht aber das Princip seiner Entstehung ist. Kann man also etwas nach Herakleitos Seele des Ganzen nennen, so wird dies denn auch *ἀρχὴ* sein, aber keinesweges *ξηρὰ ἀναθυμίασις*; so wie die Seele in wie fern sie dies leztere ist nie Seele des Ganzen und *ἀρχὴ* sein kann. Auch hat Aristoteles mit dieser Aeußerung seine Commen-
487 tatoren in sichtbare Verlegenheit gesezt. Denn der eine Johannes Philoponos sagt um ihm zu helfen, das Feuer welches Herakleitos als *ἀρχὴ* seze sei nicht die Flamme, sondern die *ξηρὰ ἀναθυμίασις*, was eben so wenig richtig ist und was er auch selbst aufhebt wenn er sagt *διαφέρει δὲ*, nämlich Herakleitos vom Demokritos, *ὅτι ἐκεῖνος συνεχὲς σῶμα ἔλεγε τὸ πῦρ,*

τοῦτο ὅπερ καὶ ἡμεῖς φαμεν, ὁ δὲ Δημόκριτος κ. τ. λ. und der andere Themistios, ebenfalls um die *ἀρχὴ* und die *ψυχὴ* gleich sezen zu können, sagt, unter der *ἀναθυμίασις*, aus welcher er alles andere entstehen lasse, sei nichts anderes zu verstehen als Feuer, und dies sei allerdings das unkörperlichste und immer fließende. Etwas richtiger drükkt er sich weiter unten aus, wo er weniger durch Aristoteles gebunden redet, *ὡς δ' ὅσοι γε ἓν τῶν ϛοιχείων τὴν ψυχὴν ἔθεντο*, nämlich diesen Gebrauch von *ϛοιχεῖον* wollen wir nicht für richtig halten wenigstens in Bezug auf Herakleitos, sondern nur das folgende *τὴν ἐκείνου ποιότητα μόνην προτιθέασι καὶ τῇ ψυχῇ, οἱ μὲν πυρὸς τὴν θερμότητα, καθάπερ Ἡράκλειτος.* Simplicius aber (fol. 8) der wol etwas unsicheres merkte an der Rede des Aristoteles deutet diese Unsicherheit falsch, *περὶ δὲ Ἡρακλείτου συλλογιζομένῳ ἔοικεν, οὐχ ὡς σαφῶς λέγοντος πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ξηρὰν τὴν ψυχήν· ἀλλ' ὡς τοῦ πυρὸς πρὸς τῷ λεπτομερεῖ καὶ τὸ εὐκίνητον ἔχοντος, καὶ τῷ κινεῖσθαι τὰ* 488
ἄλλα κινοῦντος, καὶ διὰ ταῦτά τε τῇ ψυχῇ προσήκοντος, ὡς διὰ παντὸς τοῦ ζῶντος ἰούσῃ σώματος κ. τ. λ. Denn weder ist Herakleitos zweifelhaft oder auch nur unklar gewesen über diesen Punkt, noch ist das *εἴπερ* des Aristoteles unsicher, sondern ganz bestimmt zu verstehen.

Diese Deutung des Simplicius hat ihren Grund wahrscheinlich darin, daß neben der richtigen sich eine Meinung verbreitet hatte, die Seele wäre nach Herakleitos Luft. Dies erzählt Tertullianus (de anim. c. IX) non ut aër sit ipsa substantia ejus, etsi hoc Aenesidemo visum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito; ist aber selbst eines bessern überzeugt ibid. c. V. nec illos dico solos, qui eam de manifestis corporalibus effingunt, ut Hippasus (so liest schon Fabricius statt Hipparcus) et Heraclitus ex igni. Sextus führt diese Meinung in einem noch allgemeineren Sinne auf den Skeptiker Aenesidemos zurükk *τό,τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν, ὥς*

φησιν ὁ Αἰνησίδημος (adv. Math. X, 233); anderwärts stellt er sie auch als von mehreren angenommen dar *κατ' ἐνίους Ἡράκλειτος ἀέρα* (*φησὶ τῶν πάντων ἀρχήν*) . . *Ἵππασος δὲ καὶ κατ' ἐνίους Ἡράκλειτος πῦρ*. Es gereicht nun zwar wie schon gesagt dem Sextus, dem die Quellen herakleitischer
489 Weisheit noch so reichlich flossen, nicht zum Ruhme, über diese leicht zu entscheidende Frage, wie es scheint, zweifelhaft geblieben zu sein, auf der andern Seite aber ist ihm am wenigsten zu verdenken, daß er irre gemacht worden durch das Ansehn des Aenesidemos. Wie übrigens dieser, und gewiß erst nach ihm andere, gegen die deutlichsten Aussprüche des Herakleitos selbst, auf die Meinung kommen konnten, die *ἀρχὴ* sei nach Herakleitos Luft, dies ist nur zu erklären aus dem aristotelischen Kanon, daß die Alten dasselbe was sie als *ἀρχὴ* sezten auch als das Wesen der Seele insbesondere ansahen, verbunden mit jener Meinung daß die Seele Luft wäre nach ihm. Denn nach einer andern Stelle des Sextus (adv. Math. VII, 349) folgte Aenesidemos dem Herakleitos auch darin, daß die Vernunft ihren Siz außerhalb des Leibes habe, also auch gewiß darin, daß sie, wie wir sehen werden, durch das Einathmen hineinkommt: was aber eingeathmet wird ist nach der gewöhnlichen Vorstellung die Luft. Und diese gewöhnliche Vorstellung schob man dem Herakleitos unter. Diese Spur läßt sich genau nachweisen. Tertullianus (de anim. c. XIV) Non longe hoc exemplum est a Stratone et Aenesidemo et Heraclito; nam et ipsi unitatem animae tuentur, quae in totum corpus defusa et ubique ipsa velut flatus in
490 calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata. Ja es haben wie es scheint eigne herakleitische Worte Veranlassung dazu gegeben. Diese führt uns Clemens an, welcher da wo er den Herakleitos beschuldigt sich aus Orpheus bereichert zu haben, nachdem er jene orphischen Verse angeführt hat, also fortfährt

49. Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνιςάμενος τοὺς λόγους ὧδέ πως γράφει, ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. „Den Seelen „ist Tod Wasser zu werden, dem Wasser Tod Erde zu werden; „aus Erde aber wird Wasser, und aus Wasser Seele." (Strom. VI, 2.) Die lezten Worte ἐκ γῆς — ψυχή deswegen dem Herakleitos abzusprechen, weil Philon dasselbige nur so anführt εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, ἐν οἷς φησι ψυχῇσι θάνατος γῆν γενέσθαι (quod mund. sit incorr. p. 958) wie Heyne thut (Opusc. III, p. 106) finde ich keinen Grund. Es steht dahin ob ganz in demselben Sinn gemeint ist, was Proklos anführt (in Tim. p. 36) . . καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θανατὸς ὑγρῇσι γενέσθαι φησὶν Ἡράκλειτος. Ueberhaupt aber bilden diese Worte zu sehr einen Hexameter, als daß man sie wie sie hier stehen dem Herakleitos 101 beilegen könnte, sondern sie sollten wol nur einen herakleitischen Saz dem Gedächtniß einprägen, wie wir oben schon einen ähnlichen Fall gehabt haben.

Aus diesen Worten nun schloß man also sehr natürlich, Wenn in absteigender Bewegung auf die Seele das Wasser folgt, so muß die Seele Luft sein. Daher fügt auch Philon hinzu ψυχὴν γὰρ οἰόμενος εἶναι τὸ πνεῦμα, τὴν μὲν ἀέρος τελευτὴν γένεσιν ὕδατος, τὴν δ' ὕδατος γῆς πάλιν γένεσιν αἰνίττεται. Nur daß hiebei immer die empedokleische Physik der vier Elemente zum Grunde liegt, welche der größten Wahrscheinlichkeit nach Herakleitos nicht anerkannte, sondern nur drei Entwikklungsstufen darstellte, πῦρ, θάλασσα, welches er hier auch ὕδωρ nennt, eben sowol die elastische Flüssigkeit mit darunter begreifend, und γῆ. Wer nun diese drei Formen auf jene vier Elemente zurükkführen will wird freilich die Luft bilden müssen theils aus der θάλασσα des Herakleitos, theils aus seinem πῦρ, in wiefern es nämlich ein erscheinendes ist unter der Form der

ἀναθυμίασις. So wird denn freilich von jener Ansicht aus für jeden um so mehr als er sich unter Feuer auch Flamme denkt Herakleitos sagen die Seele sei Luft: ganz unrecht aber wird dies auch auf die *ἀρχὴ* ausgedehnt. Man sehe was Galenos von
492 den Stoikern sagt *πνεῦμα γάρ τι τὴν ψυχὴν εἶναι βούλονται καθάπερ καὶ τὴν φύσιν, ἀλλ' ὑγρότερον μὲν καὶ ψυχρότερον τὸ τῆς φύσεως, ξηρότερον δὲ καὶ θερμότερον τὸ τῆς ψυχῆς.* Ed. Chart. T. V, p. 449. Ihm selbst aber dem Herakleitos ist es nur das Feuer, welches erlöschend zunächst Wasser wird, und in diesem Sinne Wasser werden der Tod der Seele, und es ist nur das erscheinende Feuer, die *ξηρὰ ἀναθυμίασις* welche aus dem Wasser entsteht, und an welche er die erscheinende Bewegkraft und Erkenntniß bindet. Deshalb nun, weil diejenige Form des Daseins, mit welcher Herakleitos wesentlich das Leben als besondere Erscheinung verbindet, sich vorzüglich aus dem Wasser entwikkelt, und der unmittelbare Uebergang des starren in diese Form von den meisten übersehen wurde, nannte Clemens oben, wahrscheinlich älteren Commentatoren nachsprechend, die herakleitische *θάλασσα* das *ὡς σπέρμα πάσης γενέσεως.*

Wo demnach dieser trokkne Dunst zusammenhangend in Masse und ungebunden sich befindet, da ist der allgemeine Siz der Seele, das *περιέχον* ist das *φρενῆρες*, und was sonst in der Welt Erkenntniß hat und Selbstbewegung, muß sie aus diesen haben. So Plutarchos

ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν
493 *ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, ὅπως κυβερνᾶται τό,τε σύμπαν καθ' Ἡράκλειτον* (de Isid. et Osir. p. 382.) Ich habe unbedenklich *ἄλλοθεν* in den Text gesezt statt des *ἄλλως τε* unserer Ausgaben, oder was, wie Wyttenb. erinnert, Xylander gelesen haben muß *ὅλως γε*. Buchstäblich herakleitisches möchte ich höchstens in den lezten Worten anerkennen, wiewol auch nicht mit Sicherheit.

> In diesen will Markl. lesen ὅτῳ statt ὅπως; gewiß nicht mit Unrecht, wenn die Worte plutarchisch sind; als herakleitisch aber könnte man wol φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται verbinden „aus dem in welchem die Erkenntniß ist wie das Ganze „regiert wird."

Eben so Sextus in der vorhin schon angezogenen Stelle (adv. Math. VII, 126 sq) τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα. Durch dieses Eingesogenwerden wird nun die Seele eines einzelnen, indem die allgemeine ξηρὰ ἀναθυμίασις sich vereiniget mit dem in einem jeden aus den Feuchtigkeiten seines Leibes sich bildenden trokknen Dunst. Dies ist wenigstens das wahre an einem Berichte des Nemesios (de nat. hom. c. II, Ed. Ox. p. 38) Ἡράκλειτος δὲ τὴν μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζώοις ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ πεφυκέναι. Dasselbe fast 404
wörtlich de plac. phil. IV, 3. Diese Verbindung nun ist für den Leib zwar, oder, wenn man die in einem jeden selbst sich erzeugende ἀναθυμίασις auch für sich wenigstens als die niedere Seele will gelten lassen, für das einzelne lebendige zwar eine Erhöhung, und erst die Quelle des Lebens in vollerem Sinne, für das φρενῆρες selbst aber ist sie natürlich eine Erniedrigung und ein Tod. Der Leib wird belebt durch seine Verbindung mit dem Princip des Bewußtseins und der Selbstbewegung, dieses aber stirbt, weil es gebunden ist und in Ruhe bleiben muß. So erklärt Sextus gewiß mit Recht die Worte des Herakleitos welche er anführt

> 50. Ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐϛι, καὶ ἐν τῷ τεθνάναι. „Und Herakleitos sagt, sowol das Leben als „das Sterben ist beides in unserm Leben und in unserm Tode." (Pyrrh. III, 230.)

Denn der Tod wird dann die Errettung, die Wiederbelebung

der Seele. Daher ist auch gewiß herakleitisches in jenem Wortspiel welches Platon anführt daß die Körper die Gräber der Seele sind, worauf auch Philon deutet (Alleg. leg. I, fin.) *μονονοὺ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματί φησι, ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνή-*
495 *καμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον· ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης.* Auch muß man schließen Herakleitos habe sich mehrere Arten gedacht, wie das beseelende Princip mit den niederen Entwikkelungsstufen könne verbunden sein, und zwar nicht nur solche die geringer sind als das menschliche Leben, sondern auch solche die etwas höheres darstellen; und diese scheint er gemeint zu haben so oft *θεοὶ* und *δαίμονες* bei ihm in der Mehrzahl vorkommen und also gewiß als einzelne Wesen. So mag er gemeint haben, wenn er es in der That gesagt hat, was wir bei Diogenes (IX, 7) lesen

πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη,

und auch jenen Spruch, den Aristoteles aufbewahrt hat (de part. anim. I. 5)

ἐκέλευσε . . εἰσιέναι θαῤῥοῦντας, εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς·

wiewol an der Aechtheit von beiden zu zweifeln wäre, wenn es der Mühe lohnte. Will man nun etwas seine Theologie nennen, so könnte das im strengsten Sinne nur gewesen sein was er von dem *περιέχον φρενῆρες* selbst gesagt hat in wiefern es als allgemeine Vernunft die Quelle alles wahren Bewußtseins ist; denn dies allein war sein Allerheiligstes, jener Name des Zeus, der
496 gesprochen sein will und auch nicht. Und so läßt sich wol denken, daß die Gegend seines Werkes in welcher er hiervon sprach, dies war aber, wenn wir anders den Sextus (adv. Math. VII, 132) recht verstehen, der Anfang, von spätern als seine *θεολογία* ist angeführt worden, nicht aber daß er selbst sie als einen besondern Theil mit einem eigenen Namen aufgestellt habe. Was

er aber über die mannigfaltigen Verbindungen der allgemeinen Vernunft mit den verschiedenen Formen des Seins gesagt, wäre nur seine Dämonologie zu nennen, und ist hoffentlich auch nur sehr in der Kürze abgefaßt gewesen. Und hier müßte dann als Polemik gegen die Volksreligion und die dichterische Götterlehre ihren Siz gehabt haben eine unter dem Namen des Herakleitos aufbehaltene Stelle, die ich aber ihres alterthümlichen Ansehens ohnerachtet doch nicht wage als eine ächte zu bezeichnen. Sie findet sich

zuerst bei Clemens (Cohort. c. IV, p. 44) . . τοῦ γε σοῦ
ἄκουσον φιλοσόφου τοῦ Ἐφεσίου Ἡρακλείτου τὴν ἀναι-
σθησίαν ὀνειδίζοντος τοῖς ἀγάλμασιν „Καὶ ἀγάλμασι
τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λε-
σχηνεύοιτο. Dann noch aus Celsus bei Origenes (contra
Cels. VII, p. 738) mit einem Zusaz καὶ μὴν καὶ Ἡράκλει-
τος ὧδέ πως ἀποφαίνεται· καὶ τοῖς ἀγάλμασι του-
τέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι 497
λεσχηνεύοιτο, οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας
οἵτινές εἰσι. „Und zu diesen Bildern beten sie als wenn
„jemand mit den Häusern redete, nicht einmal wissend wer
„Götter und Dämonen sind.“ Denn daß er das lezte auch
für herakleitisch giebt, sieht man aus seiner Erklärung ὁ μέν
γε μάλα ἀποῤῥήτως ὑποσημαίνει ἠλίθιον τὸ τοῖς ἀγάλ-
μασιν εὔχεσθαι ἐὰν μὴ γιγνώσκῃ τις θεοὺς καὶ ἥρωας
οἵτινές εἰσιν. — δοκοῖσι statt δόμοισι ist nur eine sinn-
reiche Vermuthung, und die doch wenig bessert, und von der
Stelle den Verdacht jüdischen Ursprungs nicht abwälzt. Und
Celsus mußte freilich die alexandrinischen Juden auch lesen und
konnte sich von ihnen und mit ihnen täuschen lassen.

Doch um zurükkzukehren: so mag sich Herakleitos die menschliche Seele betreffend gedacht haben, daß sie von solchen Dämonen und Göttern herrühre und nach dem Tode auch wieder in solche verwandelt werde, wie aus folgendem Bruchstükk zu erhellen scheint

Ἔνθα καὶ λέγεται ὀρθῶς ὑπὸ Ἡρακλείτου, ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον. Hierocles in carm. aur. p. 186. Es kann aber hier nur von den Göttern die Rede sein, und von einem Le-
498 ben außerhalb der niedern Welt, wie die vorhergehenden Worte des Hierocles „*διὸ καὶ ἐπαμφοτερίζει (ὁ ἄνθρωπος) ταῖς σχέσεσιν, ὅτε μὲν ἐκεῖ ζῶν τὴν νοερὰν εὐζωΐαν, ὅτε δὲ ἐνταῦθα τὴν αἰσθητικὴν ἐμπάθειαν προσλαμβάνων* genugsam zu erkennen geben. Man findet aber jene Worte von andern auch anders gebraucht. Maximus Tyrius (Diss. XLI. p. 489 Davis.) verflicht sie in die schon angezogene Schilderung von den Verwandlungen der Dinge überhaupt (s. oben S. 407). Man vergleiche auch Philon a. a. O. Und wahrscheinlich ist es dieselbe Stelle welche Numenios bei Porphyrios (de antro p. 256 Ed. Cantabr.) auf den Gegensatz zwischen Seele und Leib bezieht *καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων* (der Seelen) *θάνατον, καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον.*

Und mit einer solchen Verwandlung der Menschen und Götter in einander stimmt auch gar sehr zusammen was Herakleides in Verbindung mit dem vorigen anführt

51. *ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φυσικὰ δι' ὧν φησι, θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.* (alleg. Hom. p. 442. 443 Gale.) Die ersten
499 Worte führt abermals Maximus auch an *Σκόπει καὶ τὸν Ἡράκλειτον· θεοὶ θνητοὶ* (so liest schon Heinsius statt *ἀθάνατοι*), *ἄνθρωποι ἀθάνατοι* (Diss. X, p. 107). Nimmt man nun hinzu, was Clemens anführt *Ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος Ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι* (Paedag. III, 1. p. 251) — wo aber Stephanus (poes. phil. p. 135) ganz fälschlich die folgenden Worte *λόγος γὰρ*

αὐτὸς noch für herakleitische hält und deshalb auch *ωὑτὸς* schreibt — und was den größten Verdacht hat unsere nämliche Stelle zu sein: so wird hoffentlich niemand zweifeln die ganze Stelle so herzustellen wie auch fast schon Fabricius (s. Sextus p. 185, not. c) gethan hat *Ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί, θεοί τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.* „Die Menschen sind sterbliche Götter, und die Götter unsterb„liche Menschen, lebend jener Tod und sterbend jener Leben," welches leztere dann gegenseitig zu verstehen ist. Doch würde vielleicht der Sinn noch schärfer ausgedrükkt, wenn man mit vernachlässigter Genauigkeit des Gegensazes läse *θνήσκοντες ἐς τὴν κ. τ. λ.* Daß übrigens Hierokles den lezten Saz nur aufgelöst hat und die Participien das ächte sind, erhellt aus Herakleides ganz offenbar.

Ja diese Verwandlung ließe sich ähnlich den Verwandlungen des 500
Ganzen ansehn als die auf- und absteigende Bewegung der Seelen in ihrer besondern Sphäre, und so bekäme einen bestimmten Sinn jener Bericht Stob. Ecl. I, p. 906 *Ἡράκλειτος μὲν γὰρ . . . ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω τὰς ψυχὰς διαπορεύεσθαι ὑπείληφε.* Oder mag auch Herakleitos nur im allgemeinen an die Rükkehr aus der Gefangenschaft des Leibes in die Freiheit des *περιέχον φρενῆρες* gedacht haben, wie Theodoretos sagt *ὁ δὲ Ἡράκλειτος τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψυχὰς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησεν, οἷα δὴ ὁμογενῆ τε οὖσαν καὶ ὁμοούσιον* (T. IV, p. 822), so hatte er immer Ursache den Tod zu preisen und höher zu achten als das Leben. Und hievon ist uns noch mehreres aufbehalten geblieben. Zunächst sagt Clemens indem er von Vergeltungen aller Art in jenem Leben redet

52. *συνᾴδειν τούτῳ καὶ ὁ Ἡράκλειτος φαίνεται, δι' ὧν φησι περὶ τῶν ἀνθρώπων διαλεγόμενος Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται*

οὐδὲ δοκέουσιν (Strom. IV, 21) „Die Menschen erwartet wenn sie todt sind was sie nicht hoffen noch glauben." Fast eben so Theodoretos (Ed. Hal. Vol. IV, p. 913) ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι μένει τοὺς
601 ἀνθρώπους ἀποθνήσκοντας ὅσα κ. τ. λ. Clemens selbst deutet anderwärts (Cohort. II, p. 18) gewiß gegen die Meinung des Herakleitos den Saz unvollständig angeführt nur auf Bestrafungen. Der ersten Auslegung aber stimmt bei ein Fragment bei Stobäos, welches Wyttenbach dem Plutarchos vindicirt hat ἐπεὶ τήν γε πεισθεῖσαν ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲν ἂν κατάσχοι. Nur für wörtlicher als jene darf man diese Anführung nicht halten (weshalb ich auch das beidemal beibehaltene ἄσσα des Clemens dem ὅσα des Theodoretos und dieses Fragmentes vorziehe); und ob der Verfasser das οὐδὲν ἂν κατάσχοι, nämlich die Seele in der Verbindung mit dem Leibe, auch als herakleitisch will angeführt haben, läßt sich in der That eben wenn es Plutarchos ist am wenigsten entscheiden.

Dann mag auch wol Herakleitos gesucht haben zu zeigen wie eben hiermit auch manches in der herrschenden Denkungsart übereinstimme. Zwei verschiedene Stellen der Art führt Theodoretos an

53. Ὁ δέ γε Ἡράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς. Ἀρηϊφάτους γάρ, φησίν, οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι . . καὶ πάλιν
602 54. Μόροι γὰρ μείζονες μείζονας μοίρας λαγχάνουσιν. „Denn die im Krieg getödteten, sagt er, ehren Götter und Menschen. Und wiederum: Denn der herbere Tod erlangt auch den größern Lohn." Die lezte Stelle führt auch Clemens an, ionisirender Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι καθ' Ἡράκλειτον. (Strom. IV, 7.)

Denn wollte man auch von dem ersten Saze glauben, er sei aus

einer politischen Stelle, wo er das Festhalten am Gesez, also auch das Streiten für das Gesez und für das Vaterland empfohlen: so kann doch dies von der zweiten nicht gelten. Ganz ähnlich ist noch eine Stelle bei Clemens (Strom. III, 3.)

55. *Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν Ἐπειδὰν, φησὶ, γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι, μόρους τʼ ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.* Statt *ἐπειδὰν* welches im folgenden nichts entsprechendes findet, muß man aber wol *ἔπειτα* lesen. Die Worte *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* will ich aber nicht als herakleitisch vertheidigen, sie sehen fast aus wie zwischengeschobene mildernde Worte des Clemens selbst; am Ende zu *μόρους γενέσθαι* muß man *αὐτοῖς* hinzudenken. „Wenn sie geboren sind wollen sie dann „Leben und auch Tod haben, und hinterlassen Kinder daß de- 503
„nen auch der Tod werde."

Wenigstens kann man ihr nicht leicht einen andern Zwekk beilegen, als zu zeigen, wie auch die gewöhnlichen Menschen den Tod für kein Uebel halten. Und da wir wahrscheinlich bei Herakleitos und seinen nächsten Anhängern zuerst philosophirende Spiele mit Worten zu suchen haben: so gehört auch hieher gewiß ein solches, welches in dem Etymologicon magnum (v. *βίος*) aufbehalten worden ist

56. *Ἔοικε δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ὁμωνύμως λέγεσθαι βιὸς τὸ τόξον καὶ ἡ ζωή. Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινὸς, τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βιὸς, ἔργον δὲ θάνατος.* „Bedeutet doch des Bogens Name Leben, sein Geschäft aber ist Tod." Offenbar wollte Herakleitos hier mit Vernachlässigung des Tons die Sprache auf seine Seite ziehen, daß der Tod selbst Leben sein müsse *).

---

*) Hier nun war es nicht schwer der Spur auch eines einzelnen Wortes nachzugehn; wohin aber gehöre, was Suidas anführt (v. *ἀμφισβατεῖν*)

Wenn nun das *περιέχον φρενῆρες* überall dasselbe, die menschliche Seele aber zwar sofern sie vernünftig ist jenem gleich, doch
504 aber nicht ohne eine Beimischung des besonderen zu denken ist: so wird nun in diesem der Grund aller Verschiedenheit unter den Menschen liegen. Denn wie überhaupt zwischen den verschiedenen Entwikklungsstufen in dem Gebiet der Erscheinung mehr ein allmähliger Uebergang stattfindet als ein schroffer Unterschied: so gilt dies vorzüglich auch von der aus den Feuchtigkeiten des Menschen eben erst sich entwikkelnden *ἀναθυμίασις*. Sich selbst gleich aber wird auch diese immer sein, weil sie immer aus demselben Verhältniß hervorgeht, welches der Zusammenfügung und dem Bestehen grade dieses einzelnen zum Grunde liegt; daher ist nun ihre Beschaffenheit in dem engeren Sinne die *εἱμαρμένη* des Menschen.

57. *Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τάς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους· ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τουτέστι φύσις.* Alex. Aphrod. de fato 56. „Des Menschen Gemüth ist sein Geschikk." *δαίμων* bedeutet hier ohne Zweifel dasselbe was sonst *εἱμαρμένη*. Derselbe Spruch auch bei Stobäos (Serm. CII, p. 559) und bei Plutarchos (quaest. plat. p. 939) der ihn in Verbindung bringt mit dem menandrischen Verse *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός*.

505 Soll aber bestimmter ein Maaßstab gegeben werden um zu beurtheilen, welche Seele die bessere sei und welche die schlechtere: so war gewiß zuerst zu sagen, daß jede um desto besser sei je feuriger. Vielleicht gehören auch hieher die Stellen worin Herakleitos den *θυμός* lobt, weil ja unter diesen Begriff alle die Handlungen fallen, in welchen sich die feurige Natur, die schnelle

---

ἔν τισι δὲ τὸ ἀμφισβητεῖν. Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχιβατεῖν, καὶ ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος) das mag wol Niemand auffinden können.

kräftige Beweglichkeit der Seele offenbart. Hierüber ist uns Ein vielfach angeführter und gewendeter Spruch übrig, der gleich so hier stehen mag, wie er wahrscheinlich zu schreiben ist

58. *Χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι· ὅ,τι γὰρ ἂν χρήζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται.* „Schwer ist gegen „den Muth streiten; denn was er will daß geschehe, kauft er „für das Leben." Zuerst führt ihn Aristoteles an *καθάπερ καὶ Ἡράκλειτος εἶπε χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι* (Polit. V, 11. Vergl. Ethic. Nicom. II, 2) und fast eben so Eudem. II, 7 *χαλεπὸν γάρ φησι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται.* Dann Plutarchos öfters Coriolan. p. 224. *μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῷ εἰπόντι θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.* Vergl. de ira p. 457 und Amat. p. 755. *ἔρωτι γὰρ μάχεσθαι χαλεπὸν, οὐ θυμῷ, καθ' Ἡράκλειτον· ὅ,τι γὰρ* 500 *ἂν θελήσῃ, καὶ ψυχῆς ὠνεῖται καὶ χρημάτων καὶ δόξης*, wo der lezte Zusaz offenbar eigne Arbeit ist. Endlich auch Jamblichos *μάρτυς τοῖς λεχθεῖσιν Ἡράκλειτος· θυμῷ γάρ φησι μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ,τι γὰρ ἂν χρήζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται* (Protrept. p 140).

Gewiß aber sind hieher zu ziehen die so berühmt gewordenen Aussprüche von den trokknen Seelen, welche genau mit der physischen Theorie des Herakleitos zusammenhangen, und aus dem bisher dargestellten gar leicht zu verstehen sind. Denn je mehr die in dem Menschen selbst sich entwikkelnde *ἀναθυμίασις* diesen Namen verdiente, nicht mehr in das Gebiet der *θάλασσα* gehörig, also schwerfällig und dem starren verwandt, sondern leicht war und trokken und zur höheren Region dieser Eigenschaft wegen hinaufstrebend, um desto mehr konnte sie sich der von außen einwandernden vernünftigen Seele verähnlichen; je mehr aber jene noch verschiedener und untergeordneter Natur war, um desto weniger konnte diese ihr Recht in dem Menschen ausübend seine Vorstellungen dem gemeinsamen Erkennen und sein Leben dem

gemeinsamen Gesez gemäß bilden, sondern der Schein der in dem besonderen seinen Siz hat und die Willkühr mußten die Ober-
507 hand behalten. Eine trokkne Seele ist also eine solche in welcher unbesiegt von den niederen Stufen des Seins die gemeinsame Vernunft waltet. Dieses nun, daß die trokkne Seele die beste sei und die weiseste, wird von so vielen und auf so vielfältige Art angeführt aus dem Werke des Herakleitos, kann aber auch von ihm in so mannigfaltigen Verbindungen sein vorgebracht worden, daß schwer ist zu entscheiden welches mehr oder weniger seine eigenen Worte sein mögen, gewiß aber viel zu kühn alles auf einen einzigen Ausdrukk zurükkführen zu wollen. Soviel nur sieht jeder der sich in den Zusammenhang der ganzen Theorie stellen kann, daß die Stelle welche Wesseling (Obss. misc. Vol. V, p. III.) zur Hauptstelle machen will

59. *Ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων· αὔη ψυχὴ*, eine andere Leseart *αὐγὴ ξηρὴ* ist am Rande bemerkt, *σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*. Stobäos Serm. V, p. 74. „Ein Mann wenn er „trunken ist, wird geführt von einem unmündigen Kinde, fehl„tretend nicht wissend wohin er geht, weil er eine nasse Seele „hat."

nichts anders sein kann als eine faßliche Bestätigung des schon in einem andern Zusammenhang vorgetragenen Sazes, um an
508 einem Beispiel, wo die Ursache der Verschlimmerung, daß nämlich feuchte Dünste die Oberhand gewonnen haben, leicht zu erkennen ist, den Unterschied beider Zustände zu zeigen. Daher sind auch die lezten Worte *αὔη ἀρίστη*, wiewol ganz gewiß herakleitisch nicht mit ausgezeichnet worden, weil nämlich nicht wahrscheinlich ist daß Herakleitos nach einem solchen Beispiel jedesmal den Hauptsaz sollte wiederholt haben, sondern der frühere Epitomator, den Stobäos ausschreibt, hat ihn hieher ge-

stellt, um an die eigentliche Absicht jener Beschreibung desto bestimmter zu erinnern. Es hat aber wahrscheinlich Herakleitos um seine Lehre zu erörtern nicht nur solche Beispiele gebraucht die das Verdienst der Popularität haben, sondern auch solche die mehr ins große gehend des Naturforschers würdiger sind. Er konnte schon anfangen in dieser Hinsicht zu vergleichen Landthiere und Seethiere, und dann fortfahren verschiedene Völker zusammenzustellen nach ihrem Klima. Von dem lezteren hat sich eine ganz deutliche Spur erhalten in einer Stelle des Philon welche Eusebios gerettet hat

60. *μόνη γὰρ ἡ Ἑλλὰς ἀψευδῶς ἀνθρωπογονεῖ . . τὸ δ' αἴτιον, λεπτότητι ἀέρος ἡ διάνοια πέφυκεν ἀκονᾶσθαι· διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὐκ ἀπὸ σκοποῦ φησιν· οὗ γῆ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίϛη.* (Praep. Evang. VIII,
14.) Gewiß hat Stephanus nur diese Stelle im Sinne, wenn 500
er (Poes. phil. p. 139) sagt scio alioqui afferri ex eodem philosopho *ὅκου γῆ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.* Man sieht offenbar daß hier die ganze Verbindung der angeführten Stelle mit dem behaupteten Saz verloren geht, wenn man nicht die Worte läßt wie sie sind und übersezt, Darum sagt auch Herakleitos nicht unpassend, „wo das Land trokken ist, ist auch die Seele „die weiseste und beste." Dennoch wollen Wesseling (a. a. O. p. 46. 47) und Heyne (Opusc. III, p. 96) der jenem durchaus nur nachspricht, auch hier lesen *αὔη ψυχὴ σοφωτάτη κ. ἀ.* Doch die Sache redet wol für sich selbst, und es ist kaum nöthig etwas gegen den gelehrten Mann zu sagen, der hier nicht ganz auf seinem Felde war. Denn wenn er die rechte Leseart durch solche Gründe widerlegen will, weil ja dann Herakleitos behauptet hätte, in den afrikanischen Wüsten müßten die vortrefflichsten Menschen erzeugt werden: so dürfen wir ihm ja nur entgegnen daß Herakleitos, wenn er anders arabische und libysche Wüsten kannte, wol auch hierüber etwas nä-

her bestimmendes gesagt haben wird, was uns aber verloren gegangen ist, und daß dem Philon in seinem Zusammenhange wol nichts näher lag als die Vergleichung zwischen Hellas und dem schlammigen verwässerten Aegypten.

510 Der Hauptsaz selbst aber ist wahrscheinlich am ächtesten aufbehalten in der angezogenen Stelle des Stobäos, aus welcher wir ihn, weil er sich doch an die dortigen Worte schwerlich unmittelbar anschließen kann, besonders hieher sezen

61. *αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* „Die trokkne „Seele ist die weiseste und beste." Eine andere Formel findet sich bei Porphyrios (de antr. c. XI, p. 207. Ed. Cantabr.) *Αὐτὸς δέ φησιν Ἡράκλειτος, ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.* Und noch etwas verändert bei einem ganz späten Schriftsteller Glykas (Annal. p. 74) *ψυχὴ ξηροτέρη σοφωτέρη* und nur umgestellt p. 116 *ξηροτέρη ψυχὴ σοφωτέρη.* Von diesen kann nun freilich wahrscheinlich nur Eine ächt sein und buchstäblich dem Herakleitos angehörig, und deshalb verdient allerdings das alte Wort *αὔη* den Vorzug. Demohnerachtet aber ist gar nicht nöthig alle Stellen, in denen der herakleitische Saz auf irgend eine Weise angeführt wird, in diese Formel zu zwingen. So Plut. de orac. def. p. 432. wo es heißt *ἅμα δὲ ἄν τις οὐκ ἀλόγως καὶ ξηρότητα φαίη μετὰ τῆς θερμότητος ἐγγινομένην λεπτύνειν τὸ πνεῦμα καὶ ποιεῖν αἰθερῶδες καὶ καθαρόν*, steht unmittelbar darauf höchst ungezwungen und richtig *Αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον*, Denn
511 eben eine solche ist die trokkne Seele des Herakleitos; und ohne Grund wollen Wesseling und Heyne ändern *αὔη γὰρ* u. s. w. Eben so bei demselben Romul. p. 35, 36 . . . *καὶ γένηται καθαρὸν παντάπασι καὶ ἄσαρκον καὶ ἁγνόν· αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον*, „Denn eben „dies ist die trokkne Seele welche die beste ist nach Herakleitos." Jene aber wollen auch hier *ξηρὴ* als Glossem zu *αὔη*

ansehn, als ob *αὖος* ein so ganz ungeläufiges Wort wäre, und meinen, nachdem jenes in den Text gekommen, sei *αὔη* in *αὕτη* verwandelt worden.

Von diesem allgemeinen Ausdrukk aber ist gewiß noch ein anderer zu unterscheiden, daß nämlich Herakleitos die Seele auch, und zwar die weiseste am meisten, einen trokknen Strahl oder Glanz *αὐγή* genannt habe. Dies erhellt zunächst aus einer Stelle des Galenos

62. *ἀλλ' εἰ καὶ ξηρότητα μὴ ξυγχωρῆσαι ἐναντίαν εἶναι συνέσεως, εἴ γε μὴν ὑφ' Ἡρακλείτου· καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν, αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη, τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν εἶναι συνεσέως αἰτίαν· τὸ γὰρ τῆς αὐγῆς ὄνομα τοῦτ' ἐνδείκνυται.* (Quod anim. mor. Ed. Chart. T. V, p. 450.)

Denn wenn gleich diese ganze Stelle sehr im Argen liegt, indem das *ἐναντίαν* keinen Sinn giebt, sondern *αἰτίαν* darin stekken muß, und das *εἴ γε μὴν* gar nicht zu verstehen ist: so erhellt 512
doch unwidersprechlich daß Galenos *αὐγή* gelesen hat. Nun könnte man zwar sagen, er habe dafür *ξηρή* nicht gelesen, weil er sonst den Beweis, daß Herakleitos die Trokkenheit für die Ursache des Verstandes gehalten, nicht aus dem Worte *αὐγή* würde geführt haben, und also liege auch hier bloß *αὔη* und die spätere Danebenstellung von *ξηρή* zum Grunde. Allein es ist zu bemerken daß statt der Worte *καὶ γὰρ οὗτος οὕτως* die älteren Ausgaben beide lesen *καὶ γὰρ οὗτος οὐχ οὕτως* u. s. w. Wer kann also bei einem so verdorbenen Texte wissen, ob nicht Galenos hätte sagen gewollt, ohnerachtet Herakleitos die Seele *αὐγὴ ξηρή* nenne, habe er doch die Ursache des Verstandes weniger in dem *ξηρὸν* gesucht als in dem *αὐγοειδές*? Daß aber Galenos auch *ξηρή* gelesen, wird gar sehr bestätiget durch die folgenden Worte *ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε*



ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας, ἄκραν σύνεσιν ἔχειν. Hiezu kommt ein Fragment bei Stobäos (Serm. XVIII, p. 160) *)

ἡμᾶς δ' ὁμοιοτάτην ταύτῃ προσφέρεσθαι τροφὴν ἂν εἴη, εἰ τὴν κουφοτάτην καὶ καθαρωτάτην προςφεροίμεθα· οὕ-
613 *τω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαράν τε καὶ ξηρὰν, ὁποία οὖσα ἀρίςη καὶ σοφωτάτη εἰς πᾶν, καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως αὖ γῆ ξηρὴ* (andere aber *αὐγὴ ξηρὴ*) *ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίςη.* Wäre nun weder hier noch sonst wo eine Spur von *αὐγὴ*, so würde ich dem Verfasser eine Combination zutrauen zwischen trokkner Nahrung und trokknem Lande, und auch hier lesen *οὗ γῆ ξηρή.* Die Herausgeber des Clemens (zu Paedag. II, 2. p. 184) berichten freilich, in einer englischen Handschrift sei corrigirt *αὔη ψυχὴ*, aber wer weiß wie spät diese vorwizige Verbesserung ist.

Nun schlägt sich auf dieselbe Seite noch eben jene Stelle des Clemens, wo zwar Herakleitos nicht genannt, aber auf mehr als eine herakleitische Stelle Rükksicht genommen ist.

οὕτω δ' ἂν καὶ ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὑπάρξει καθαρὰ καὶ ξηρὰ καὶ φωτοειδής· Αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίςη· ταύτῃ δὲ καὶ ἐποπτική; κ. τ. λ. wo das *φωτοειδὴς* fast die Richtigkeit von *αὐγὴ* verbürgt, und wo man wol am besten übersezt „denn ein trokkner Strahl ist die beste Seele."

Endlich noch eine Stelle des Plutarchos (de esu carn. p. 995.)

αὐγῇ ξηρῇ ψυχὴ σοφωτάτη κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἔοικεν,
614 wo zwar das zur Verbindung vorangestellte *καὶ γὰρ* mit Dank anzunehmen, sonst aber in den Worten selbst nichts zu ändern ist „denn einem trokknen Glanze gleicht die weiseste Seele nach Herakleitos."

---

*) Dessen Verf. Heyne (Opusc. III, p. 96) gewiß sehr richtig ausgemittelt hat. Denn so pflegen *ἀπομνημονεύματα* anzuheben, wie hier *περὶ δὲ τροφῆς εἰώθει μὲν πολλάκις λέγειν.*

Und dieser durch so viele Stellen bestätigte Ausdrukk ist auch an sich selbst so wahrscheinlich. Denn wenn auch Herakleitos das Wort *ἀναθυμίασις* selbst gebraucht hat, was ich doch nicht behaupten möchte gewiß zu wissen, so hat er es doch wol nicht genau unterschieden von *ἀτμὶς* oder *ἀτμὸς*, und es konnte ihm eben so gut das Dunstförmige in dem Gebiet seiner *θάλασσα* bezeichnen. Welches Wort kann ihm nun bei seiner Theorie von den Sternen näher gelegen haben um den nicht mehr wässrigen Dunst zu bezeichnen als eben *αὐγή*? So kann er die Seele im allgemeinen einen trokknen Strahl genannt haben, so daß die ursprünglichen Worte zu diesen Stellen wären *αὐγὴ ξηρὴ ψυχή*, und das andere nur aus Vermischung beider Formeln entstanden; oder er kann auch gesagt haben, die weisere Seele sei noch der trokknere Strahl. Darauf führt auch schon die nicht undeutliche Spur daß er die leichte Beweglichkeit der besseren Seele und zugleich ihre Bereitwilligkeit den Leib wieder zu verlassen bildlich so dargestellt, daß sie ihn wie ein Bliz durchzukke. Diese Spur findet sich in einer schon angeführten Stelle des Plutarchos und zwar so daß sie fast die Worte des Herakleitos 515 selbst zu enthalten scheint.

63. *αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίςη καθ' Ἡράκλειτον ὥσπερ ἀςραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.*

und eben darauf deutet auch in der zulezt angezogenen Stelle des Clemens (Paed. II, 2) der Zusaz

οὐδὲ ἔςαι κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσι νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη.

Nicht nur aber einen solchen persönlichen Unterschied in Absicht auf die Kraft der Seele, welcher den Menschen abhängig von Klima und Nahrung als sein Geschikk durch das ganze Leben begleitete, hat Herakleitos festgesezt; sondern er hat auch, noch

auf eine andere Weise als wir oben schon gesehen, aufmerksam
gemacht auf den Unterschied in den Verrichtungen der Seele der
bei jedem Menschen eintritt nach Maaßgabe verschiedener Zeiten,
und auch hierin begleitete ihn seine allgemeine Anschauung von
einem Wechsel des Uebergewichtes bald der einen bald der an-
dern Seite. Was die großen Perioden betrifft des mit erleich-
terter Beweglichkeit aller Dinge hervortretenden Feuers und der
todesgleich hervortretenden Erstarrung: so dürfen wir nur der
516 Analogie nach vermuthen daß er zu jener auch gerechnet habe
vermehrte und kräftige Weisheit, und zu dieser ein größeres Ver-
sinken der Masse in Thorheit und Bewußtlosigkeit. Von den
kleineren Perioden aber, in denen regelmäßig Anzünden und
Verlöschen des Feuers ihr Uebergewicht mit einander vertauschen,
wissen wir auf das bestimmteste daß er dieses dargethan an den
damit verbundenen Erscheinungen des Wachens und Schlafens.
Unvollständig wäre daher für sich allein, aber doch auf das rich-
tige hindeutend der schon erwähnte Bericht des Sextus (adv.
Math. VII, 126 sq.) *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡρά-
κλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν
μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες.* Denn
sofern nur durch das Athmen die göttliche Vernunft eingesogen
wird läßt sich ein solcher Unterschied nicht erklären, da ja das
Athmen gleichmäßig fortdauert im Schlaf wie im Wachen. Al-
lein nicht nur durch das Athmen geschieht jenes, sondern durch
alle Thore, welche dem Leibe eine Gemeinschaft eröffnen mit dem
περιέχον, und ein solches ist jeder Sinn, unter welchen wie-
derum, wie wir schon gesehen haben und sich hier erklärt, dem
Herakleitos die vorzüglichsten gewesen zu sein scheinen das Auge,
welchem das Licht einzusaugen vergönnt ist, und die Nase, welche
517 den sich eben entwikkelnden Duft, einen trokknen rauchartigen
gewiß nach seiner Vorstellung, verschlukkt. Das Zurükktreten
des Gehörs und also auch der Tonkunst bezeichnet stark den Ge-

gensaz des Mannes gegen die Pythagoreer; das Gefühl aber hatte es ihm offenbar mit dem starren zu thun, und der Geschmakk nebst der eigenthümlichen Empfindung des Erzeugungsgeschäftes waren ihm in das niedere Gebiet der Flüssigkeit versenkt. Lezteres kommt mehremale ausdrükklich vor, zwar bei Neuplatonikern, aber wo sie den Herakleitos anführen, und so daß man glauben muß sie haben es bei ihm gelesen. So Proklos (in Tim. p. 36) aus Porphyrios . . . *ὅτε δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ τῆς γενεσιούργου κατακλυζόμενον ὑγρότητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ῥεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος*, wo die Citation doch nicht bloß auf die lezten verdächtigen Worte gehn kann, sondern an dem *ἄλλος οὗτος* wenigstens hängt, so daß man eher glauben kann, die ganze Gedankenreihe werde als herakleitisch bezeichnet, und das allgemeine nur kürzer ausgedrükkt durch den Gedächtnißvers. Eben so Porphyrios selbst wiederum, wie es scheint aus Numenios, *ὅθεν καὶ Ἡράκλειτος ψυχῇσι, φάναι, τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι· τέρψιν δὲ αὐταῖς εἶναι τὴν ἐς γένεσιν πτῶσιν· καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι κ. τ. λ.*
(s. oben unter N. 50, S. 498) worauf noch folgt *παρ' ὃ καὶ* 518
διεροὺς τοὺς ἐν γενέσει καλεῖν τὸν ποιητὴν τοὺς διύγρους τὰς ψυχὰς ἔχοντας. (de antro p. 257. Ed. Cantabr.) Nun klingt es freilich als ob Herakleitos gesagt hätte dieses Feuchtwerden sei den Seelen eine Lust und nicht ihr Tod; allein theils ist die Wendung zu sehr denen ähnlich welche wir schon bei Aristoteles und Plutarch (s. oben N. 58) gefunden haben und noch dazu am Anfang der Stelle die Schrift fehlerhaft, so daß leicht der eigentliche Sinn gewesen sein kann, Herakleitos sollte gesagt haben, es wäre Lust und nicht Tod; theils ist doch beides nicht streitig, sondern er mag es beschrieben haben als die Lust der niederen Seele durch welche die Gemein-



schaft mit dem *περιέχον* geschwächt und das wahre Erkennen gehemmt wird.

Je mehr nun jene edleren Sinne geöffnet waren, desto mehr, bei gleich guter und feuriger Beschaffenheit der Seele, ist Wahrheit in den Vorstellungen des Menschen; je mehr aber die Gemeinschaft mit dem *περιέχον* aufgehoben ist, desto mehr nimmt Schein und Irrthum überhand. Und so berichtet auch im allgemeinen Sextus im Verfolg der angeführten Stelle, von der nur das zusammenfassendste hier seinen Plaz finden möge *ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ᾽ ἀλλοίω-*
519 *σιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται· οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται*, wo man nur ja den Ausdrukk ganz dem Berichterstatter zuschreiben muß. Nur konnte die Spur der Wahrheit nie ganz verloren gehen, so lange noch die Gemeinschaft mit dem *περιέχον* auch nur in der allgemeinsten Form des Athemholens bestand. Wol aber mußte bei verschlossenen Sinnen die in dem Leibe selbst sich entwikkelnde noch nicht gereinigte sondern ganz mit dem feuchten behaftete *ἀναθυμίασις* ein großes Uebergewicht gewinnen. Daher auch der Zustand des Bewußtseins im Schlaf ihm aus zwei Elementen bestand, wovon das eine, die Aehnlichkeit nämlich mit den Vorstellungen des Wachens und die hierin schon liegende nie ganz zu vertilgende Gesezmäßigkeit, in der fortdauernden Gemeinschaft mit dem *περιέχον* gegründet war, das andere aber, nämlich das in sich selbst haltungslose, den Dingen nicht entsprechende, das willkührliche der Verknüpfung, war gegründet in der hervortretenden Besonderheit jedes einzelnen. Dies bedeutet das *ἐν ὕπνοις ληθαῖοι, κατ᾽ ἔγερσιν δὲ πάλιν ἔμφρονες.* Dies auch was Plutarchos de super-
520 stit. p. 166 berichtet *ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν*

ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαϛον εἰς
ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Was Antoninus sagt ὥσπερ καὶ τοὺς
καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ
συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων (VI, 42) kann dem-
ohnerachtet richtig sein; denn je stärker jener Ausdrukk von der
eigenen Welt der Schlafenden war, um desto nothwendiger wurde
es einzuschärfen daß die Einheit und der allgemeine Zusammen-
hang der Welt nicht solle aufgehoben werden. Außer diesen
Zeugnissen gehört auch noch hieher ein eignes bei Clemens vor-
kommendes Bruchstükk des Herakleitos

64. Ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ
περὶ θανάτου ἐξακούειν· ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπό-
στασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον ὁ δὲ ἧττον· ὅπερ ἐστὶ
καὶ περὶ (παρὰ?) Ἡρακλείτου λαβεῖν Ἄνθρωπος ἐν
εὐφρόνῃ φάος ἅπτει ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀπο-
σβεσθείς. ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων·
ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδον-
τος. (Strom. IV, 22.) Nachdem Sylburg ἐν εὐφρόνῃ wie-
derhergestellt hatte aus ἐν εὐφροσύνῃ und Potter die ganz
verkehrte Interpunction verbessert, war kaum noch etwas zu
thun als zu schreiben ἅπτει ἑαυτῷ statt ἅπτεται ἑαυτῷ, wel-
ches wol sogar bei unserm Schriftsteller in der nämlichen Be- 521
deutung müßte genommen werden wie unten, wodurch eben
Potter auf ganz unnöthige Veränderungen gerathen ist. Wir
übersezen nun so „Der Mensch zündet sich selbst ein Licht an
„in der Nacht. Nur der todte ist ganz ausgelöscht, der le-
„bende aber schlafend grenzt an den todten; und, dessen Ge-
„sicht verlöscht ist, grenzt auch wachend an den schlafenden."
Der erste Saz läßt vermuthen, daß der Zusammenhang gewe-
sen, zu zeigen, in welchem Maaß und in welchem nicht auch
der Mensch jenem täglichen Wechsel von Licht und Finsterniß
unterworfen ist.

Daher auch vergleicht, wie wir oben gesehen, Herakleitos diejenigen die mit ihrem Erkennen nicht in Uebereinstimmung mit der Natur sind, sondern sich der Willkühr überlassen, den schlafenden. Daher kann er den Wahn, das Meinen aus persönlicher Willkühr, eine Krankheit genannt haben, wie Diogenes (IX, 5) und Hesychios (de vitis v. Ἡρακλ.) sagen

65. οὗτος τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε. Und noch deutlicher erkennt gewiß jeder herakleitische Art und Weise in einem andern Ausdrukk desselben Gedankens Philostr. Opp. p. 391. Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθὲς, ὥσπερ ἀλη-
122 θές ἐστιν, ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαίως ἐν δόξῃ γενόμενος „verhülle sich jeder der eitler Weise im „Wahn sich befindet."

Nur nachgebildet aber von einem stoischen Commentator kann sein was wir S. Max. Serm. Ed. Combef. T. II, p. 624 lesen Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς οἴησιν ἔλεγεν ἐγκοπὴν προκοπῆς. Und ganz unächt sind gewiß, weil wir einmal bei diesem Sammler stehen, zwei andere auf Herakleitos Namen geschriebene Säze ἡ εὔκαιρος χάρις λιμῷ καθάπερ τροφὴ ἁρμόττουσα τὴν τῆς ψυχῆς ἔνδειαν ἰᾶται. p. 557. vielleicht auch stoisch, wenigstens findet sich εὐκαίρημα als ein stoischer Ausdrukk bei Stobäos (Ecl. Eth. I, c. VII.) Noch gemeiner und von allem eigenthümlichen entblößt ist der andere συντομωτάτην ὁδὸν ὁ αὐτὸς ἔλεγεν εἰς εὐδοξίαν τὸ γενέσθαι ἀγαθόν. p. 646.

So tadelt er diejenigen, denen es nicht an Lebendigkeit wol aber an Gesezmäßigkeit fehlt in ihren Vorstellungen. Vielleicht gehört hieher auch der eine von zwei Aussprüchen welche Celsus angeführt hat, bei Origenes (contra Cels. VI, p. 698.)

66. καὶ ἐντίθεταί γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν ἐν ᾗ φησιν ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώ-

μας, θεῖον δὲ ἔχει. „Menschliches Gemüth hat nicht „Einsicht, göttliches aber hat sie."

Nämlich je mehr das ganze *ἦθος* nur menschlich ist, in der ei- 523
genen Seele gegründet, und sich nicht immer durch die Gemeinschaft mit dem *κοινὸς λόγος* erneuert, um desto weniger kann es wahre Einsicht haben. Anders tadelt er die, welche auch, weil selbst die eigene Seele feuchter ist als bei jenen, an Schwerfälligkeit leiden und nichts selbst hervorbringen. Dahin gehört wol der zweite von den a. a. O. angeführten Aussprüchen

67. *ἑτέραν δὲ, ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.* „Ein thörichter „Mann vernimmt nicht mehr vom Schikksal als ein Kind von „einem Manne."

und der bei Plutarch zweimal vorkommende

68. *βλὰξ ἄνθρωπος ὑπὸ παντὸς λόγου ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.* „Ein stumpfer Mensch pflegt von jeglicher Rede sich hinreißen zu lassen." (de aud. poet. II, p. 28 und de audition. II, p. 41.)

So daß auch wegen dieses nur zu weit verbreiteten Versenktseins in das niedere nach seiner Meinung das Gute sich gestalten mußte als eine äußere Macht; wenn anders Clemens nicht zu sehr von der ursprünglichen Beziehung der Worte abgewichen ist, die er Strom. IV, 3, p. 568 anführt

69. *Δικαίῳ γὰρ οὐ κεῖται νόμος, ἡ γραφή φησιν· κα-*
λῶς οὖν Ἡράκλειτος Δίκης ὄνομα, φησὶν, οὐκ ἂν ᾔδε- 524
σαν, εἰ ταῦτα (nämlich von äußerem Gesez, Furcht und Strafe war bei Clemens die Rede gewesen) *μὴ ἦν.* Ich ziehe *ᾔδεσαν* der andern Leseart *ἔδεισαν* vor. Wunderbar aber wäre es wenn Clemens auch das *ταῦτα* so wie er es braucht, im Herakleitos gefunden hätte; daher kann man hier für weniges buchstäblich einstehen. „Denn auch den Namen des



„Rechtes, sagt er, würden sie nicht wissen, wenn jenes nicht „wäre."

Und zu derselben Verwerfung der feuchten Natur gehört auch folgende Stelle

70. *Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται, φησὶν Ἡράκλειτος, ωὐτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.* (Clemens Cohort c. II, p. 30.) Die lezten Worte *ωὐτὸς . . . ληναΐζουσιν* werden auch angeführt von Plutarchos *καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος "Αιδης καὶ Διόνυσος οὗτος ὅτε οὖν μαίνονται καὶ ληραίνουσιν, κ. τ. λ.* (de Isid. et Osir. p. 362.) Nur ist nicht zu begreifen warum Wyttenbach der diese Stelle aus jener clementischen so verbessert, *"Αιδης καὶ Διόνυσος ὡὐτὸς, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληραίνουσι* nicht auch das *ληναΐζουσι* aufgenommen hat. Daß dieses Clemens wirklich gelesen hat scheint auch aus einer an-
625 dern Stelle hervorzugehen, wo er einen schon angeführten herakleitischen Spruch unrichtig deutend, sich offenbar genug auf diese bezieht. Sie lautet so . . . *πρὸς δὲ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οὕςτινας μένει τελευτήσαντας ἄσσα οὐδὲ ἔλπονται· τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, ληναῖς, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ.* Auch von der Auslegung des Plutarchos, die sich darauf zurükkbezieht, daß so wie Apollon die Einheit, so Dionysos den Reichthum und die Fülle der Natur bedeuten soll, müssen wir abweichen, und uns der nähern welche er in den Worten *οἱ γὰρ ἀξιοῦντες "Αιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα, τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσιν* verwerfen will. Nämlich nicht der Leib im allgemeinen ist, hier wenigstens, Hades, sondern die Neigung zu dem Gebiete des feuch-

ten, dunkeln. Uebrigens tritt auch hier wieder der Fall ein daß man nicht gleich weiß, soll das *ἀναιδέστατα* zu *ὕμνεον* gezogen werden oder zu *εἴργασται*, für welches leztere man bis auf weiteres lieber lesen sollte *εἴργαστ' ἄν*. Dann würde ich die Stelle als eine Schilderung solcher feuchten Seelen so übersezen. „Und begingen sie nicht dem Dionysos ein Fest
„und besängen die Schamglieder, schamlos wäre ja das von 526
„ihnen," sagt Herakleitos. „Es ist aber derselbe wie Hades „der Dionysos dem sie toll sind und Feste feiern." So daß dieses „derselbe wie Hades" allerdings Tadel und Drohung sein soll.

In einer nun von diesen verschiedenen Bedeutungen glaubte er wie es scheint, daß es den meisten Menschen an der richtigen Beschaffenheit der Seele fehle, wie wir schon oben an mehreren Stellen gesehn haben, und noch ein Zeugniß davon uns aufbewahrt hat Proclus in dem ungedrukkten Commentar zum Alkibiades

71. *Ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκοριάζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶν, νόος ἢ φρήν; ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. ταῦτα μὲν Ἡράκλειτος.* Denn ich möchte nicht aus den lezten Worten schließen daß auch die vorhergehenden *ὅτι . . ἀγαθοί* herakleitisch sein sollen

und so schließt sich hieran, wovon wir anfänglich ausgingen, sein mannigfaltiger Tadel auch der weiseren, um deswillen er so berüchtiget worden ist, daß Proclus (in Tim. p. 106) von ihm sagt . . *ἀλλ' Ἡράκλειτος μὲν ἑαυτὸν πάντα εἰδέναι λέγων πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ.* Vielleicht aber ist
er was den Selbstruhm betrifft *) in seiner dunkeln Sprache nur 527

*) Man könnte dieser Beschuldigung auch entgegensezen wollen einen Saz den Diogenes (IX, 73) offenbar als herakleitisch anführt *μὴ εἰκῆ περὶ*

mißverstanden worden, der Forderung wegen, welche er an die bessere Seele machte, und der Art wegen wie er sich über das Erkennen ausdrükkte. Da nämlich eigentlich nichts ist, als die Eine in entgegengesezten Richtungen nach ewigen Gesezen sich bewegende Kraft, das *πῦρ ἀείζωον*, so giebt es auch kein anderes Erkennen als das Erkennen dieser Kraft und ihres Gesezes, so daß wer etwas weiß, nothwendig auch alles weiß, wenn gleich nur auf allgemeine Art; die wahrnehmbaren Dinge aber, deren für sich Bestehen nur ein Schein ist, werden nur erkannt, in wie fern sie als immer vergehend, als im beständigen Fluß begriffen erkannt werden; und dies ist der Sinn in welchem Aristoteles allein Recht haben kann wenn er behauptet (Metaph. I, 6) es
528 gebe nach Herakleitos von den wahrnehmbaren Dingen kein Erkennen. Genauer aber stellt Platon diese Vollkommenheit der Seele dar, wenn er sagt (Cratyl. p. 412 a) sie müsse „die sich „bewegenden Dinge begleiten," in ihrem, wenn irgend etwas einzelnes fest gehalten werden soll, freilich unerreichbaren Fluß. Dies ist es was auch Aristoteles anführt als Grund, weshalb dem Herakleitos die Seele müsse feuriger Natur sein, weil das immer bewegte nur könne durch ein sich immer bewegendes erkannt werden (de anima I, 2) und wie Simplicius (ad h. l.) es näher erklärt

ἐν μεταβολῇ συνεχεῖ τὰ ὄντα ὑποτιθέμενος ὁ Ἡράκλειτος καὶ τὸ γνωσόμενον αὐτὰ τῇ ἐπαφῇ γινῶσκον συνέπεσθαι ἐβούλετο

Diese Foderung ist es die Kratylos aufs höchste treibend zugleich

---

τῶν μεγίστων συμβαλώμεθα, allein dieser hat auch nicht die mindeste Spur von herakleitischer Manier an sich. So auch des Aenesidemos Urtheil, der ihn zum Vater der Skepsis macht; allein der Mißverständnisse dieses Mannes haben wir mehrere unberührt gelassen, weil sie sich durch den Zusammenhang des Ganzen von selbst aufheben, und nur in einer Darstellung des Aenesidemos selbst bemerkenswerth sein könnten.

ihre Unmöglichkeit darstellte, wie uns Aristoteles erzählt, er habe zulezt gemeint man dürfe gar nichts aussagen, sondern er habe nur den Finger bewegt und den Herakleitos getadelt, welcher gesagt es sei nicht möglich zweimal in denselben Fluß hineinzusteigen, denn er selbst meinte auch nicht Einmal (Metaph. III, 5.) Aus dieser Uebertreibung erhellt fast daß Kratylos jenes Eine welches die Seele festhalten und welches sie auch darstellen soll, nämlich die ewige Kraft und den Ausdrukk ihres Gesezes in den Dingen, nicht mit ergriffen hat. Und dieses neben jenem bildet eben jene zwiefache Beziehung in welcher Herakleitos, der wie 529
den Wechsel der Dinge mit einem Strome so das Wahrnehmen dieses Wechsels mit dem Hineinsteigen in den Strom verglich, sagen konnte

72. *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν.* „In „dieselbigen Ströme steigen wir hinein und steigen auch nicht „hinein, sind und sind auch nicht." Heracl. Alleg. hom. p. 443. Vergleicht man aber die eben angeführte aristotelische Stelle und das plutarchische *ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ*, so kann man sehr versucht sein nach *αὐτοῖς* einzuschieben *δὶς*, was so leicht kann ausgefallen sein.

Merkwürdig sind hier die lezten Worte. Oder wer kann bei herakleitischer Dunkelheit wissen, ob sie noch auf *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς* zu beziehen sind, oder für sich allein stehn und im allgemeinen sagen sollen, daß eben in jener zwiefachen Beziehung auch von uns gilt, daß wir sind und daß wir nicht sind? Denn weder ist ein solcher Ueberfluß, wie sie in jenem Falle wären, dem Ephesier fremd, noch ist dies leztere seiner Denkart zuwider. Das nämlich wäre kaum eine richtige Vorstellung, wenn man glauben wollte, eine *ἀπόῤῥοια* eine *μοῖρα* des *περιέχον* wäre in dem Leibe festgebunden; sondern die Seele ihrerseits ist wie jede 530
Einheit eines einzelnen Wesens auch nur das immer erneuerte

Erzeugniß der Hemmung entgegengesezter Bewegungen, vernünftig aber sind oder vielmehr werden wir nur jeden Augenblikk auch aufs neue durch die gleichsam in jedem Athemzug vergehende und wiederkehrende Gemeinschaft mit dem *περιέχον*, und so allerdings sind wir und sind auch nicht. Anders auch verstehe ich nicht, was die meisten freilich anders verstanden haben, auch die Aufbewahrer selbst, wie Plutarchos es im allgemeinen von Erforschung der menschlichen Natur versteht

73. *Ὁ δὲ Ἡράκλειτος ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος Ἐδιζησάμην, φησὶν, ἐμεωϋτόν.* „Ich habe mich selbst gesucht." (adv. Colot. p. 1118.) Eben so auch Suidas (v. *Ποσοῦμος*) *οὔκουν ἀπεικὸς ἦν . . λόγον λέγειν ἐκεῖνον, ὅνπερ οὖν Ἡράκλειτος εἶπε περὶ αὐτοῦ Ἐμωϋτὸν ἐδιζησάμην.* Und hieraus ist wahrscheinlich der bei Stobäos (Serm. V, p. 74) unter Herakleitos Namen vorkommende Saz gemacht *Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.* Anders mißverstanden hat ihn offenbar Diogenes (IX, 5) *ἤκουσε δὲ οὐδενὸς, ἀλλ' αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι.*

Auf die Fortsezung dieser Rede führt uns wahrscheinlich ein anderer Saz

631 *Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος ὅτι, ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν ὄντα*, woraus vielleicht wieder verfälscht ist was bei Stobäos (Serm. XXI, p. 176) als aus Aristonymos vorkommt *Ἡράκλειτος . . . σοφώτερος, ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα* und wol auch das ähnliche Diog. IX, 5 . . . *καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι.*

Nämlich Herakleitos mag wol eigentlich gesagt haben, er habe in diesem ewigen Fluß sich selbst gesucht, und auch sich nicht gefunden als seiend, beharrend, eben daraus aber sei ihm alle Er-

kenntniß erst aufgegangen. Wie sich denn alles bisher auseinandergesezte sehr leicht hieran reihet, so daß in der That der Keim seiner ganzen Weisheit eben dieses sich selbst Verlieren und nur in der gemeinsamen Vernunft Finden kann gewesen sein. Denn so ist dies der hellste und bezeichnendste Punkt für seine eigenthümlichste Ansicht, welche überall dem allgemeinen den Vorzug einräumt, das besondere aber als abgeleitet und in sich nicht bestehend schlechthin unterordnet; und indem er diese durch das ganze Gebiet des damaligen Wissens durchführte, hat er die eine Seite der alten ionischen Naturweisheit vollendet, die andere aber dem Anaxagoras und Empedokles überlassen.

Dieses scheint das Wesen der Lehre des Herakleitos, wie es 532
sich aus der aufmerksamen Betrachtung dessen was die Alten von ihm aufbehalten ergiebt; und es ist nicht zu glauben, daß, wenn sich auch, wie zu wünschen ist, noch mehrere Bruchstükke seines Werkes aufstellen lassen, sie zu irgend bedeutenden Aenderungen in dieser Darstellung Anlaß geben sollten. Aber bedeutende und anziehende Untersuchungen sind noch übrig, nämlich auf der einen Seite, ob irgend persische Weisheit einigen Einfluß auf die Bildung der Lehre des Ephesiers gehabt, auf der andern aber, welchen Einfluß diese Lehre selbst ausgeübt zunächst auf Platon und seine Schule, und späterhin auf die Stoiker, welche wahrscheinlich weil sie eben so im sittlichen das allgemeine vorzogen wie Herakleitos im natürlichen, und alles besondere gering achteten und vernachläßigten, um nur den *κοινὸς λόγος* geltend zu machen, durch diese Uebereinstimmung darauf geleitet wurden, seine Naturlehre der empedokleischen und pythagoreischen vorzuziehn. Endlich aber wäre auch um noch genauer die geretteten Bruchstükke zu berichtigen nothwendig so gründlich als irgend möglich zu erforschen, wie lange wol und wo das

ursprüngliche Werk des Herakleitos sich erhalten, und wer wol
aus diesem selbst, wer aber nur aus den Commentarien über
533 das Werk oder aus noch jüngeren und noch mehr abgeleiteten
Quellen geschöpft habe; eine mit vielen andern ähnlichen zusammenhangende
Untersuchung, welche hier allerdings nur so eben
konnte angeregt und eingeleitet werden.

Abhandlungen

gelesen

in der Königlichen Akademie der Wissenschaften.

I.

Ueber

Diogenes von Apollonia.

Vorgelesen am 29. Januar 1811.

Indem ich zum erstenmal meinen Beitrag zu den Arbeiten der 70
Akademie liefernd meine künftige Laufbahn in derselben überschaue, kann ich nicht umhin, über das nachtheilige Verhältniß, in welchem die Klasse der ich angehöre, wenn man sie mit den übrigen vergleicht, zu dem Ganzen steht, zu klagen. Denn mitten unter philologischen, historischen, naturwissenschaftlichen und mathematischen Arbeiten solcher Gelehrten die ihre Wissenschaft ganz zu durchbringen streben, und also eben so zu den höchsten Principien derselben hinaufsteigen, wie sie genau das einzelne erforschen, und dies ist doch der Begriff des Akademikers, was kann mitten unter solchen Arbeiten den Mitgliedern der philosophischen Klasse noch eigenes übrig bleiben, als nur das Gebiet der höchsten und allgemeinsten transcendentalen und metaphysischen Speculation? Diese aber ist ein Geschäft, welches von einer solchen Verbindung wie diese wenig Nuzen ziehen kann. Denn worauf ist es bei einer Akademie abgesehen, als daß ent-

weder gemeinschaftliche Werke unternommen werden, oder daß wenigstens durch Rath, Urtheil, Beitrag der andern, jeder sein eignes besser vollende, das mangelnde ergänzend, das irrige berichtigend? Jene Speculation aber ist ein ganz einsames Geschäft, welches jeder im Innern seines Geistes vollenden muß, und wobei dem der nicht mehr ganz ein Anfänger ist, Rath und Unterstüzung eben so wenig fruchten kann, als einem Dichter mitten in seinem Werke auch kaum der vertrauteste Freund Rath zu geben vermöchte, wie er es hinausführen oder wie er dies und jenes hineinbringen könnte, ohne ihn zu verirren. Auch wird der Philosoph inmitten seiner tiefsinnigen Betrachtung solche Hülfe eben so wenig suchen, als der Dichter in seiner Begeiste-
80 rung; und hat er seine Betrachtung vollendet, so würden wir auch fast nur gering von ihm denken, wenn er durch Tadel und Zureden anderer vermocht werden könnte etwas an dem Werke zu ändern; denn es muß viel zu sehr der Abdrukk seines innersten Geistes sein, als daß er das dürfte. Wer freilich mit etwas vollendetem in dieser Art zuerst unter uns auftritt, der wird, das kann nicht fehlen, die andern ergözen, unterrichten, orientiren, und vielleicht ihren Arbeiten eine neue Richtung oder einen höhern Schwung geben; aber er wird doch immer nur in derselben Art auf sie wirken, wie er auch auf andere aus dem gelehrten Publikum wirkt, oder wie auch ein anderer Philosoph außer der Akademie auf sie wirken könnte. Wer aber gar einer höhern Vollendung, einer durchgeführten Individualität der Speculation sich nicht bewußt ist, der bleibe mit seinen speculativen Uebungen besser für sich, und errege nicht den Hörern entweder untheilnehmende Stille, oder einen Streit, bei dem keine freundliche Gemeinschaft mehr statt findet, weil er sogleich um den Boden selbst geführt wird, auf dem jeder steht; denn ein drittes giebt es schwerlich. Wollen hingegen wir armen andere Untersuchungen, wobei wir aus jenem höchsten Gebiet der allgemeinen Speculation auch nur um etwas herabgestiegen sind, hier mittheilen, um

sie weiter zu fördern: so sind wir gewiß irgendwie in das Eigenthum der Naturwissenschaften oder der geschichtlichen verirrt, und in Gefahr von den andern Klassen ausgepfändet zu werden. Unser eigenthümliches Gebiet gleicht einem schmalen Grenzrain zwischen zwei großen Feldern, auf dem man sich, geschweige bei schlüpfrigem Boden, nicht halten kann, ohne bald auf die eine bald auf die andere Seite auszugleiten; und je sorgfältiger die anliegenden Felder angebaut sind, um desto leichter werden, wenn sie darauf auch nichts zertreten haben, die verbotenen Fußtapfen entdekkt. Deshalb bitte ich wenigstens für jezt sowohl als für die Zukunft, daß man mir vergönne mich mehr auf dem mir zunächst liegenden geschichtlichen Gebiet anzusiedeln, auf die Bedingung freilich, daß ich auch, so viel an mir ist, nüzliches anbaue, und nur zertrete was ich für Unkraut erkenne. So kann ich dann geduldig erwarten, ob, wie es sonst wohl zu geschehen pflegt, die Grenznachbarn den Rain umpflügen und mir jenen schwierigeren Boden unter den Füßen wegnehmen werden.

Unter die mancherlei Räthsel, die mir wenigstens in der Ge- 81
schichte der alten ionischen Philosophie noch ungelöst sind, gehört auch das was den Diogenes von Apollonia betrifft. Nicht sowol wegen der Frage, ob er nach Menagius *) einerlei ist mit jenem Diogenes Smyrnäus, dessen Clemens **) und auch Laertius ***), lezter aber unter dem Namen Diomenes, als Lehrers des Anaxarchos gedenken; sondern wegen seiner Philosopheme und seiner Schriften.

Es findet sich nämlich eine Stelle über ihn bei Simplicius, in dieses unschäzbaren Schriftstellers Commentar zu den Physicis des Aristoteles ****). Diogenes von Apollonia, sagt er, fast der jüngste von denen welche sich mit diesen Dingen beschäftiget

*) Zu Diog. Laert. IX. **) Strom. I. ***) IX, 58.
****) Fol. 6 a.

haben, hat das meiste nur zusammengerafft (συμπεφορημένως), einiges nach dem Anaxagoras, anderes nach dem Leukippos vorgetragen. Das Wesen (φύσις) des Ganzen, sagt auch er, sei die unendliche und ewige Luft, aus deren Verdichtung, Verdünnung und wechselnden Zuständen die Gestalten der übrigen Dinge hervorgehen. Solches nämlich — und jeder wird wol dies nur auf den zulezt angegebenen Inhalt, nicht auf das zuerst aufgestellte Urtheil beziehen — berichtet Theophrastos von dem Diogenes, und auch sein auf mich gekommenes von der Natur überschriebenes Werk sagt deutlich, die Luft sei es, aus der alles andere entstehe. Nikolaos jedoch berichtet, er seze den Urstoff mitten zwischen Luft und Feuer. Diesem Nikolaos kann man auch den Porphyrios *) beifügen. Und so behaupten denn einige, Diogenes baue die Welt aus Luft, andere, aus dem Mittelding zwischen Luft und Feuer. Die ersteren würden ihn zu einem reinen Schüler des Anaximenes machen, die lezteren ihn nach der einen Ansicht vom Anaximandros diesem anfügen, nach der andern wahrscheinlich richtigern aber ihn als Erfinder einer eignen ἀρχὴ aufstellen. Simplicius, wiewol den Theophrastos für und den Aristoteles vor sich, ist so entfernt den Nikolaos und Porphyrios zu verachten, daß er nicht nur meint, ihre Ansicht könne sich auf verlorne Schriften des Mannes gründen, sondern auch, offenbar nur durch ihr Ansehn bewogen, selbst schwankt und bald dieses bald das andere von ihm behauptet.
82 Allein wie kann von dem, welcher es sei nun die Luft oder jenes Mittelding als Grundstoff annahm, gesagt werden daß er das meiste dem Anaxagoras und Leukippos nachgeschrieben? Was wenigstens irgend mit jener Behauptung zusammenhängt, kann er ihnen nicht nachschreiben, da jener ganz anders, und so daß er offenbar die Luft als eine Mischung ansieht, aus den Homöomerien, dieser wiederum ganz anders aus den Atomen die Welt baut.

*) Simpl. ibid. fol. 32 b.

So bescheiden auch Simplicius sich über die Meinung des Nikolaos und Porphyrios äußert: so sucht er doch die seinige aus der ihm bekannten Schrift des Diogenes zu vertheidigen, indem er mehrere Bruchstükke aus derselben anführt, in einer Stelle seines obgedachten Commentars, von der ich nur was der Sache gleich den Ausschlag giebt vorweg nehmen, und da es mir hier nur auf den Sinn ankommt, in einer Uebersezung in Erinnerung bringen will. Er sagt, Denn unmittelbar darauf, wo Diogenes zeigen will daß in dem von ihm angenommenen Grundstoff viel Verstand (*νόησις*) sei, indem er spricht, „Denn ohne Verstand könnte er nicht so vertheilt sein, daß er das Maaß von allem enthielte, von Sommer und Winter, Nacht und Tag, Regen, Wind und Himmelsheitere, und auch das übrige, wenn einer es betrachten will, wird er auf das schönste, wie es nur möglich ist, angeordnet finden," — da fügt er noch hinzu, daß auch der Mensch sammt den übrigen Thieren durch diesen Grundstoff, welcher nämlich die Luft ist, lebe und Seele und Bewußtsein habe, mit diesen Worten: „Außerdem aber sind auch dieses noch große Zeichen. Der Mensch nämlich und die übrigen Thiere leben durch das Athemholen aus der Luft, und eben dies ist ihnen Seele und Bewußtsein, wie hier in dieser Schrift ganz deutlich gezeigt wird, und wenn dieses genommen wird, so sterben sie, und das Bewußtsein hat ein Ende." Kurz darauf, so fährt Simplicius fort, sagt er deutlich heraus, „Und mir scheint das Bewußtsein enthaltende das zu sein was die Menschen Luft nennen, und von dieser alles regiert zu werden, und sie über alles zu herrschen." Das folgende aber wage ich nicht zu übersezen, da es eine Corruption enthält, die ich nicht zu heilen weiß *).

---

*) Die Worte lauten so, *ἀπὸ γάρ μοι τοῦτου δοκεῖ ἔθος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.* Man müßte übersezen, Denn von ihr scheint mir alles *ἔθος* auszugehn, sich über alles zu erstrekken, alles anzuordnen und in allem zu sein. Allein von *ἔθος* in irgend einem sittlichen Sinne kann hier schwerlich die Rede

83 Lassen wir ihn also auf jeden Fall lieber zu wenig sagen als zu viel, so wird er also fortfahren: „Denn von dieser scheint mir alles Bewußtsein auszugehn, und sich auf alles zu erstrekken, alles zu ordnen, in allem zu sein; und nichts giebt es was nicht an ihr Antheil hätte, aber auch nicht eines hat diesen Antheil ganz gleichmäßig mit einem andern, sondern viele Weisen (*τρόποι*) giebt es der Luft und der *νόησις*. Denn vielfach verschieden ist sie, wärmer, kälter, trokkner, feuchter, ruhiger und in schnellerer Bewegung, und viele andere Verschiedenheiten finden sich noch, auch an Gefühl und Farbe unzählige. Und aller Thiere Seele ist dasselbige, Luft, wärmere als die äußere in der wir sind, weit kältere aber als die um die Sonne her. Ganz gleich aber ist dieses warme nicht bei einem Thiere und dem andern, ja auch nicht einmal bei den Menschen unter sich, sondern verschieden, freilich nicht gewaltig, sondern so daß sie einander sehr nahe kommen, daß aber doch keines dem andern völlig gleich ist, und keines von diesen verschieden gebildeten kann doch von dem andern verschieden sein, ehe sie dasselbe gewesen sind. Da aber die Abweichung (*ἑτε-*

---

sein, da die alten Physiologen auf das sittliche überhaupt so gut als gar keine Rükksicht nehmen, da diese unmittelbare Ableitung der Sitte aus der Luft rein aus der Luft gegriffen wäre und niemand könnte eingeleuchtet haben, und da sich weder Veranlassung zu diesem gefährlichen Seitensprung noch ein Rükkweg von demselben angedeutet findet. Wollte man *ἔθος*, was ich jedoch nicht vertheidigen möchte, von den oben angedeuteten Naturordnungen verstehen: so wäre auch dieses hier zu speciell, und es würden dieselben Bedenken eintreten. Nimmt man nun das folgende hinzu: *καὶ ἔστι μηδὲ ἓν ὃ μὴ μετέχει τούτου· μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν*, so sieht man aus dieser das Ganze abrundenden Zusammenstellung von *ἀὴρ* und *νόησις*, daß in dem streitigen Saz bei *ἀπὸ τούτου* zu verstehen ist *ἀέρος*, und bei *ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι* die *νόησις*; und etwas, wodurch dieses ausgedrükkt wird, scheint man entweder aus *ἔθος* allein oder aus *ἔθος εἶναι* bilden zu müssen.

ροιωσις) so vielfältig ist, so sind auch die Thiere vielfältig und verschieden, und weder an Gestalt einander gleich, noch an Lebensweise, noch an Sinn, wegen der Menge der Verschiedenheiten. Dennoch aber ist es immer dasselbe, wodurch sie alle leben, sehen, hören, und ihr übriges Bewußtsein haben."

Aus diesen Stellen kann wol kein Zweifel übrig bleiben,
daß nicht Diogenes wirklich die Luft als die allgemeine Basis
aller Dinge angesehen habe. Und daß er sich etwa anderwärts
sollte untreu geworden sein, auch das läßt sich nicht nur bezwei- 84
feln, sondern geradehin abläugnen. Denn Simplicius sagt nirgends daß Nikolaos und Porphyrios sich auf andere Schriften des Mannes berufen; sondern er selbst schließt nur aus einer Stelle in dem Buch über die Natur, daß es noch andere gegeben. Seine Worte lauten so. Da die Berichte der meisten versichern, Diogenes habe gleich dem Anaximenes die Luft als Urstoff gesezt, Nikolaos aber in seinem Werk über die Götter erzählt, er habe als Grundstoff aufgestellt etwas zwischen Feuer und Luft, und dem Nikolaos auch Porphyrios gefolgt ist: so muß man wissen daß dieser Diogenes mehrere Bücher geschrieben, wie er selbst in dem Buch von der Natur erwähnt, indem er sagt, er habe gegen die Physiologen, die auch er Sophisten nennt, geschrieben, und auch eine Meteorologie verfaßt, in welcher er versichert ebenfalls vom Grundstoff und von der Natur des Menschen gehandelt zu haben. Diese gegen die Sophisten gerichtete Schrift und diese Meteorologie müßten also früher da gewesen sein, und sollte er in ihnen jenes Mittelding aufgestellt haben, so müßte er hier in dem Buche über die Natur sich selbst widerlegen. Aber wo sollte man diese Palinodie anders erwarten, als gleich bei der ersten Feststellung des neuen Princips? und es zeigt sich davon auch nicht die leiseste Spur.

Fragt man nun, was jene Behauptung so ehrenwerther Männer mag veranlaßt haben: so scheint die Sache diese zu sein. Aristoteles führt mehrmals die Meinung von einem solchen Mit-

telding als der ἀρχὴ aller Dinge an, ohne irgend jemand be-
stimmt als deren Urheber zu bezeichnen, und zwar redet er bis-
weilen von einem Mittelding zwischen Wasser und Luft, wie
Coel. III, 5 und Phys. III, 4, bisweilen zwischen Feuer und
Luft, wie Phys. I, 4 und anderwärts. Simplicius sagt in un-
serer Stelle, Alex. Aphrod. schreibe dieses Mittelding dem Ana-
ximandros zu, widerlegt aber sehr richtig, daß dies des Aristote-
les Meinung nicht könne gewesen sein, weil nach ihm Anaxi-
mandros nicht durch Verdünnung und Verdichtung die Dinge
aus der ἀρχὴ erzeuge, sondern durch Ausscheidung der Gegen-
säze. Darum nun sagt Porphyrios gewiß mit Recht, dem Ana-
ximandros könne Aristoteles nur ein unbestimmtes unendliches
beigelegt haben, was auch Simplicius annimmt und sein ἄπει-
ρον für ein ἀδιόριστον erklärt, im Gegensaz gegen ein εἰδοπε-
ποιημένον. Nun fehlte es also für jenes Mittelding an einem
Mann, und daher wurde es auf Rechnung des Diogenes ge-
schrieben, von dem man wenig wußte, und den man in der io-
85 nischen Reihe fand. Schlechtere Schriftsteller schreiben ihm un-
bedacht beide Mitteldinge zu, Simplicius, Johannes Grammat.
Nikolaos und Porphyrios nur das zwischen Feuer und Luft,
wahrscheinlich veranlaßt dadurch, daß in der oben angezogenen
Stelle eine gewisse Wärme dem Diogenes die Bedingung des
Lebens ist, und ihm deshalb als die ursprüngliche Form, wenig-
stens als das nothwendig erste πάθος der Luft erscheinen mußte.

Ueber diesen Punkt also ist, glaube ich, nicht nöthig etwas weiteres zu sagen; jene Bemerkung aber, daß Diogenes, wenn er früher eine andere ἀρχὴ hätte angenommen gehabt, gerade hier sich selbst müßte widerlegt haben, leidet noch eine weitere Anwendung. Nämlich, wenn er wirklich einer der jüngsten Physiologen war, wenn er mancherlei einzelnes, was es auch gewesen sei, dem Anaxagoras nachgeschrieben, und also seine Bücher vor Augen gehabt hat: durfte er denn wol so gradezu festsezen, daß ursprünglich der Luft, und mittelst ihrer allen Dingen die

νόησις einwohne, ohne Rükksicht darauf zu nehmen, daß Anaxagoras den νοῦς für ein besonderes Prinzip und die Luft für ein μίγμα der primitiven Stoffe gehalten habe? Man könnte sagen, eben diese Darlegung, daß Seele und Geist überall mit einer individualisirten Lebendigkeit der Luft komme und gehe, sei die den damaligen Zeiten angemessene Widerlegung des Anaxagoras, so wie die Darlegung der unendlichen Modificabilität der Luft die Widerlegung des Thales ist. Allein dies gälte nur von der einen Behauptung des Anaxagoras, nicht von der andern, und Diogenes mußte vor allem dieses retten, daß die Luft ein eignes Etwas, ein einfaches und ursprüngliches sei. Wollte man sagen, die Polemik möge wol weiterhin ihren Plaz genommen haben: so scheint auch dieses allem, was sich aus der angezogenen und einigen anderen Stellen über den weiteren Fortgang der Schrift des Diogenes muthmaßen läßt, ganz entgegen zu sein. Ich gehe diesen Spuren nach, und damit jeder über die Gleichartigkeit und Zeitgemäßheit des gefundenen urtheilen könne, theile ich es in der Ursprache mit.

Von dem προοίμιον der Schrift hat uns Diog. Laert., der IX, 57 sehr unzureichend von unserm Manne handelt, den ersten Anfang aufbehalten, λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἑρμηνείαν ἁπλῆν καὶ σεμνήν. Wo ἀρχὴ unstreitig nicht in dem philosophischen Sinne zu nehmen ist, wiewol schon dem frühern Anaximandros zugeschrieben wird das Wort zuerst so gebraucht 86
zu haben; sondern es heißt das wovon die Rede ausgeht, der erste Hauptsaz, den wir sogleich aus Simplicius kennen lernen. Dieser nämlich berichtet, Diogenes schreibe gleich nach dem Eingange so: Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὔδηλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ τἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τούτων τε ἦν τὸ (vielleicht τῳ) ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον

ὂν τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἡτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὐδὲ μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη (hier scheint etwas zu fehlen) οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῶον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδὲν, εἰ μὴ οὕτω συνίςατο ὥςε ταὐτὸ εἶναι· ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται, καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ *). Dies ist offenbar eine wörtliche Anführung; merkwürdig durch den Ausdrukk, der mehr als irgend ein Bruchstükk eines der frühern Philosophen die ersten rohen Züge des platonischen enthält. Eine andere als diese Stelle hat auch Aristoteles gewiß nicht vor Augen gehabt, wo er sagt καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγει Διογένης, ὅτι εἰ μὴ ἦν ἐξ ἑνὸς ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων, οἷον τὸ θερμὸν ψύχεσθαι καὶ τοῦτο θερμαίνεσθαι πάλιν· οὐ γὰρ ἡ θερμότης μεταβάλλει καὶ ἡ ψυχρότης εἰς ἄλληλα, ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸ ὑποκείμενον **). Denn die bestimmteren Wendungen und abstracteren Ausdrükke, welche wir hier finden, dürfen wir dem Diogenes selbst nicht zuschrei-

---

*) Mir aber scheint, um es mit eins zu sagen, alles was ist, von demselben her abgeändert, und also dasselbe zu sein. Und das ist leicht zu sehen. Denn wenn das in dieser Welt sich jezt findende, Erde und Wasser und was sonst in dieser Welt zu sehen ist, wenn hievon eines von dem andern verschieden wäre durch seine eigene Natur, und nicht vielmehr alles dasselbe seiend nur mannigfaltig umgewandt und abgeändert wäre: so könnten sie sich ja weder mit einander vermischen, noch Nuzen oder Schaden für das andere . . . Auch könnte weder ein Gewächs aus der Erde wachsen, noch ein Thier oder sonst etwas erzeugt werden, wenn es sich nicht so verhielte daß es dasselbige wäre; sondern alles dieses wird nur aus demselbigen her abgeändert, bald dieses, bald jenes, und geht wieder in dasselbige zurükk.

**) Und darin hat Diogenes Recht, daß wenn nicht alles von einem her wäre, so fände ein Wirken und Leiden von und auf einander nicht statt, wie daß das warme kalt wird und dieses wiederum warm. Denn die Wärme und die Kälte gehen nicht in einander über, sondern das zum Grund liegende. De gen. et corr. I, 6.

ben. Simplicius fährt fort, Als ich dies zuerst fand, glaubte 87 ich auch, er rede von einem gemeinsamen Grundstoff, der von den vier Elementen verschieden sei, indem er sagt, diese würden sich nicht vermischen noch verwandeln, wenn eines von ihnen die *ἀρχὴ* wäre und nicht allen das gleiche zum Grunde läge, von dem sie alle abgeändert sind. Allein hier wird es nun nothwendig, die Stelle des Simplicius im Zusammenhange zu betrachten, und ich scheue es nicht, auch die früher schon übersezte Stelle noch einmal wörtlich hier anzuführen. Simplicius also fährt nach den jezt eben mitgetheilten Worten folgendergestalt fort. *Ἐφεξῆς δὲ δείξας ὅτι ἐστὶν ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ νόησις πολλή, οὐ γὰρ ἄν, φησιν, οὕτω δεδάσθαι οἷόντε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα, ἐπάγει ὅτι καὶ ἄνθρωπος καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἐκ τῆς ἀρχῆς ταύτης ἥτις ἐστὶν ἀὴρ καὶ ζῇ καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ νόησιν, λέγων οὕτως.* Hier müssen wir bemerken, daß die unter *φησὶν* stehenden Worte *οὐ γὰρ ἂν* bis *κάλλιστα* offenbar eigene Worte des Diogenes sind. Nach *ἐπάγει* aber, welches sich an das *ἐφεξῆς δὲ δείξας ὅτι* anschließt, redet Simplicius wieder, indem er den Inhalt des folgenden anticipirt, und die entscheidend klingenden Worte *ἥτις ἐστὶν ἀὴρ* gehören ihm an, und nicht unserm Diogenes, der erst nach den Worten *λέγων οὕτως* wieder redend eingeführt wird, und zwar so, *ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα. ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο* (nämlich *τὸ ἀναπνέειν* ohne Zweifel) *αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις, ὡς δεδήλωται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει, καὶ ἡ νόησις ἀπολείπει. — εἶτα μετ᾽ ὀλίγου σαφῶς ἐπήγαγε,* sagt nun Simplicius weiter, und das folgende ist also eine neue Stelle etwas weiterhin in der Schrift, vor welcher, wie man aus dem *σαφῶς*

schließen kann, Diogenes noch nicht das Wort grade herausgesprochen hatte, daß sein Urstoff die Luft sei, sondern nur im allgemeinen gezeigt, daß es Ein Substrat geben, daß dieses die *νόησις* in sich haben, und die Quelle des Lebens sein müsse; was es aber sein möge, darauf hatte er vorhin nur hingedeutet, und Instanzen angeführt, woraus es hervorgehen sollte. Die Stelle selbst nun lautet von jenen Worten an so: *καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν. ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκεῖ ἔθος εἶναι,*
88 worüber schon oben geredet ist, *καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι, καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι· καὶ ἔστι μηδὲ ἓν ὅ μὴ μετέχει τούτου, μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν· ἔστι γὰρ πολυτρόπος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. καὶ πάντων τῶν ζώων δὴ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος. ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζώων ἐστὶν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις· ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὔ, ἀλλ' ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέν τοι ἀτρεκέως γε ὅμοιόν γε ὄν. οὐδὲν δ' οἷόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιουμένων ἕτερον ἑτέρῳ πρὶν τὸ αὐτὸ γένηται.* Dieser leztere Saz ist zwar schon an sich schwer zu verstehen, keines von den abgeänderten Dingen könne ein von den andern verschiedenes sein, ehe es dasselbe gewesen. Ich denke aber, dasselbe geht auf den Urstoff; nur als von ihm abgeänderte, also, vorher er selbst gewesene, sind die Dinge von einander verschieden. Dasselbe liegt in der oben angeführten früheren Stelle, wo dieses allgemeine auch unbequem genug bei Erzeugung der Pflanzen und Thiere vorkommt, nur daß eine offenbare ich weiß nicht wie große

Lükke dies weniger bemerklich werden ließ. Eben so ist auch hier noch weniger zu begreifen, wie es an diese Stelle kommt. Man muß annehmen, daß dieses vorher schon aufgestellte allgemeine Gesez jezt, nachdem der Grundstoff materiell als Luft bestimmt ist, noch einmal wiederholt werde, und daß also der Saz sich weniger auf das unmittelbar vorhergehende bezieht, als vielmehr die ganze Inductionsreihe abschließt. Und diese Wiederholung war um so nothwendiger, da er nun noch wegen der Thiere mehr ins Einzelne gehen wollte; wie nun anschließend an die lezten Worte also geschieht. *ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐνούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῶα καὶ πολλὰ, καὶ οὔτε ἰδέαν ἐοικότα ἀλλήλοις οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιωσίων. ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα.* Bis hieher ist offenbar von den Worten *καί μοι δοκεῖ* an alles eine zusammenhängende und wörtlich angeführte Stelle aus der Schrift des Diogenes. Von dem folgenden aber giebt uns Simplicius wieder nur den Inhalt. Aber gewiß doch vom unmittelbar folgenden; denn da er auch *εἶτα, ἔπειτα μετ' ὀλίγον* sagt, so kann man das *ἐφεξῆς* nicht anders als eigentlich verstehen. Er fährt nämlich so fort: *καὶ ἐφεξῆς δείκνυσι* 89
ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζώων πνευματῶδές ἐστι, καὶ νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν, ἐν οἷς καὶ ἀνατομὴν ἀκριβῆ τῶν φλεβῶν παραδίδωσιν *). Nach dieser Stelle, auf welche wir sogleich zurükkommen wollen, fährt Simplicius fort *Ἐν δὴ τούτοις σαφῶς φαίνεται λέγων ὅτι ὃν ἄνθρωποι λέγουσιν ἀέρα, τοῦτό ἐστιν ἀρχή. θαυμαστὸν δὲ ὅτι κατὰ*

---

*) Unmittelbar darauf zeigt er daß auch der Saame der Thiere etwas hauchartiges sei, und daß Empfindungen, Wahrnehmungen entstehen, indem die Luft mit dem Blute den ganzen Körper durchdringt vermittelst der Adern, bei welcher Gelegenheit er eine genaue Beschreibung der Adern mittheilt.

ἑτεροίωσιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ λέγων τὰ ἄλλα γίνεσθαι, ἀΐδιον ὅμως αὐτό φησι, λέγων „καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα, τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται τὰ δ' ἀπολείπει.“ καὶ ἐν ἄλλοις „ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι“ *). Von den beiden hier wörtlich angeführten Stellen nun haben wir, meine ich, keine Art von Gewißheit, daß sie auf das früher angeführte folgen; denn sie sind ganz aus dem Zusammenhange heraus. Und wenn ich meine Meinung sagen soll, so scheinen mir diese Behauptungen als erste formale Bestimmungen des zu suchenden allgemeinen Substrats vorangestellt gewesen, und die Stellen aus jener ersten Gegend der Schrift zu sein, wo der Grundstoff noch nicht als Luft bestimmt war. Denn sehr gut schließt sich an diese lezten Worte jene von uns zuerst angeführte Stelle, welche anfängt, Denn ohne Verstand konnte er nicht so vertheilt sein u. s. w.

Sehr übereinstimmend mit dem was im vorhergehenden über die Entstehung der Empfindung und Wahrnehmung vorkommt, berichtet der falsche Plutarchos **) über den Schlaf, daß nämlich dieser nach dem Diogenes entstehe, wenn das Blut sich überall verbreitend die Adern erfülle, und die in ihnen einge-
90 schlossene Luft in die Brust und Lufthöle treibe; wenn aber alles luftartige aus den Adern verschwinde, so erfolge der Tod. Wenn aber Simplicius sagt, daß eben da wo Diogenes von der Entstehung des Bewußtseins handle, er eine genaue Beschrei-

*) An allen diesen Stellen sagt er doch offenbar ganz bestimmt, daß, was man Luft nennt, der Urstoff sei. Wunderbar aber ist, daß, ob er gleich sagt, alles andere entstehe durch Abänderung aus ihr, er sie dennoch ewig nennt, wo er sagt, Und eben dieses ist das ewige und unsterbliche Wesen, von allem andern wird einiges, anderes vergeht; Und an einem andern Orte, Aber dieses scheint mir ganz offenbar groß zu sein und mächtig, und ewig und unsterblich und vieles wissend.

**) De plac. phil. V, 24.

bung der Adern gebe: so hat uns offenbar eben diese Beschreibung Aristoteles aufbewahrt (Arist. Anim. III, 2) aber, ohnerachtet er anfängt: *Δ. δε ὁ ᾿Α. τάδε λέγει*, doch schwerlich wörtlich, da jede Spur des Jonismus fehlt; auch wäre dies gegen die Allegations-Principien des Aristoteles. Ich enthalte mich diese Stelle mitzutheilen, und verweise auf Sprengels Bericht*), der freilich unvollständig ist, und dessen Treue ich nicht verbürgen will. Daß aber die von Aristoteles aufbewahrte Stelle dieselbe ist, welche Simplicius vor Augen hatte, erhellt unwidersprechlich daraus, daß auch in der aristotelischen dasselbe von der Natur des thierischen Samens vorkommt; denn nachdem die Adern bis in die Zeugungstheile herabgeführt worden, schließt die Stelle damit, der dichtere Theil des Blutes werde von den fleischigen Theilen eingesogen; was aber in jene, die Zeugungstheile, eindringe, sei fein, warm und schaumig. Da nun gleich hier Diogenes so sehr ins einzelne ging, denn die Beschreibung ist eine so vollständige Gefäßlehre, als sie damals nur sein konnte: so glaube ich daß auch was Censorinus von ihm anführt (cap. 5, 6 und 9), daß nämlich die Frucht aus dem männlichen Samen allein entstehe, daß das Fleisch sich zuerst bilde, und nach diesem erst Knochen und Sehnen, ebenfalls aus dieser Schrift von der Natur genommen sei und hieher gehöre; denn es bezieht sich auch darauf, die Entstehung aus dem zartesten und hauchartigen und den erst allmähligen Uebergang in das feste und starre darzuthun. Da nun die speciellste Naturbeschreibung und Erklärung sich in der Schrift des Diogenes so nahe an die erste Mittheilung seiner Grundanschauung anschließt, und diese Schleuse einmal geöffnet war, wie können wir sie wieder schließen, und was dürfen wir vermuthen, als daß alles specielle dieser Art, was uns von Diogenes anderwärts überliefert ist, diesem Bestreben das allgemeine durch das besondere zu bewähren in

*) Gesch. d. Arz. I, 468.

derjenigen Ordnung gefolgt sei, welche darin liegt, daß er, wie
der Zusammenhang der von Simplicius angeführten Stellen dar-
thut, wo er ins besondere einging, von dem Menschen anfing,
also in der absteigenden Richtung von dem vollkommensten Le-
ben zu dem unvollkommnen hinunter sich bewegte. Daher mußte
91 er zunächst den Anfang der Seelenthätigkeiten und des Athmens
als gleichzeitig sezen, wie man aus einem freilich etwas verwor-
renen Bericht schließen muß *). Eben so genau hängt damit
zusammen, daß er sich erklären mußte, ob auch den Thieren, so-
fern sie ja athmen, *νόησις* zukomme. Er vergleicht wegen be-
schränkten Wahrnehmens und Denkens ihren Verstand mit dem
Wahnsinn **). Auch mußte sich zudrängen und dicht an dieses
anschließen die Rechtfertigung jenes in der ersten Darlegung der
Ansicht aufgestellten Sazes, daß alle Thiere athmen, und hier-
von hat uns auch Aristoteles etwas aufbewahrt. Nämlich in
der Schrift über das Athmen sagt er (cap. II), Anaxagoras und
Diogenes, welche beide behaupten, alles athme, beschrieben auch
die Weise, wie die Fische und die Schalthiere athmeten, und
zwar Diogenes so, Indem sie das Wasser durch die Kiemen
herausließen, zögen sie vermittelst der im Munde entstehenden
Leere aus dem den Mund umgebenden Wasser die Luft in sich,
wie er denn Luft im Wasser annehme. Zu welcher Stelle der
Erklärer erinnert, Diogenes allein nehme, abweichend darin von
Anaxagoras, an, daß im Wasser immer Luft vorhanden sei; auch

*) de plac. phil. V, 15. *γεννᾶσθαι μὲν τὰ βρέφη ἄψυχα, ἐν θερμασίᾳ δέ· ὅθεν τὸ ἔμφυτον θερμὸν εὐθέως προχυθέντος τοῦ βρέφους εἰς τὸν πνεύμονα ἀφέλκεται.*

**) ibid. V, 20. *Διογένης μετέχειν μὲν αὐτὰ* (sc. *τὰ ἄλογα ζῶα*) *τοῦ νοητοῦ καὶ ἀέρος. διὰ δὲ τὸ τὰ μὲν πυκνότητι τὰ δὲ πλεονασμῷ τῆς ὑγρασίας μήτε διανοεῖσθαι μήτε αἰσθάνεσθαι, προσφερῶς δὴ αὐτὰ διακεῖσθαι τοῖς μεμηνόσι παρεπταικότος τοῦ ἡγεμονικοῦ.* Hier ist *ὑγρασία* und was dahin gehört wahrscheinlich ein eigner Ausdrukk des Diogenes, aber *ἡγεμονικὸν* schwerlich.

sei das von der Leere im Munde nicht buchstäblich zu nehmen,
denn Diogenes nehme kein wahrhaft leeres an, sondern nur leer
von Wasser, meine er, sei der Mund. Damit hängt zusammen,
was Aristoteles im nächsten Abschnitt berichtet, aber einfältig
nennt, daß nämlich Diogenes das Sterben der Fische in der Luft
daraus erklärt, daß sie zuviel Luft einsögen, aus dem Wasser
aber nicht mehr als ihnen angemessen sei. — Weiter hinab-
wärts finden wir, daß auch jener Schein des Lebens in den
Aeußerungen der magnetischen Kraft die Aufmerksamkeit des Dio-
genes auf sich gezogen. Wenigstens erwähnt Alex. Aphrod. *)
da, wo er von Magneten redet, einer Meinung des Diogenes,
daß alle Metalle (*πάντα τὰ ἐλατά*) Dünste von sich gäben,
und auch von außen einsögen, einige mehr andere weniger, am
meisten aber Kupfer und Eisen, aus welcher Hypothese er her- 92
nach auch das Rosten erkläre; und dies nun mag die lezte Grenze
dessen sein, wobei es auf die Identität der Luft und der *νόη-
σις* ankam.

So ohngefähr mag in der Schrift des Diogenes von der
Natur derjenige Theil der Darstellung, der das lebendige um-
faßte, und offenbar der erste war, abgefaßt und angeordnet ge-
wesen sein, aus welchem auch, gewiß ziemlich zu Anfang, ent-
nommen ist was Aristoteles **) berichtet, Diogenes behaupte, die
Seele sei Luft, und zwar sei diese deshalb erkennend, weil sie
das erste sei, und alles andere aus ihr, bewegend aber deshalb,
weil sie das feintheiligste sei. Denn jenes bestimmtere und aus
späterer Hand überlieferte ***), das regierende der Seele sei in
der arteriellen Herzkammer, welche mit Luft angefüllt sei, mag,
zumal Diogenes doch auch Luft im Kopf annahm, wol nicht
ganz ohne Mißverstand sein. — Auf diese Darstellung mag nun
die andere gefolgt sein, in welcher gezeigt ward, wie die leblo-

*) Quaest. nat. II, 23. fol. XVIII. **) de anima I, 2.
***) de plac. phil. IV, 5 und 16.

sen körperlichen Dinge aus der Luft durch Verdünnung und Verdichtung entstånden. Aber wie auch diese, von der wir freilich wenig wissen, mag geordnet gewesen sein, und wie man in sie verweisen will was uns von seiner Erd- und Himmelskunde theils derselbe Alexandros berichtet *), theils in vielen einzelnen Stellen zerstreut vorkommt in den Büchern de plac. philos. **) und was ich nicht dieses Orts halte alles aufzuzählen: müßte, falls Diogenes den Anaxagoras gekannt und ihm anderes nachgeschrieben hat, müßte nicht in seiner Schrift, wenn irgend eine Spur von einer Haltung und Ordnung darin soll gewesen sein, auch schon dem ersten Anfang des speciellen, den uns Simplicius genau angiebt, die Widerlegung jenes anaxagor. Sazes, daß die Luft ein μίγμα sei, vorangegangen sein, und da Simplicius bis hieher wenigstens aufmerksam gelesen hat, sollte er eine solche Merkwürdigkeit wol übersehen oder verschwiegen haben?

Beweise aus dem, was jemand nicht sagt, sind freilich immer etwas mißlich; und da noch die Ausflucht übrig bleibt, Dio-
03 genes könne den Anaxagoras in jenen andern von Simplicius angeführten Schriften, der Meteorologie oder der gegen die Sophisten, widerlegt haben: so erlaube man mir das Verhältniß zwischen diesen beiden Naturforschern noch von einer andern Seite zu beleuchten.

In der früheren Reihe der ionischen Philosophen Thales, Anaximandros, Anaximenes, hatte der Geist sich selbst als Gegenstand der Speculation noch gar nicht gefunden, die Erklärung des intellectuellen wurde vernachläßigt oder ganz mythisch behandelt. Was ist nun wahrscheinlicher, daß der Geist sich zuerst fand in jener strengen Form des Gegensazes, den Anaxagoras aufstellt, oder in jener untergeordneten der erscheinenden Einheit mit der Materie, wie wir bei Diogenes finden? Ist nicht von Diogenes zu Anaxagoras ein Fortschritt, umgekehrt ein Rükk-

*) ad Arist. Meteorol. II. fol. 91 und 93. **) II, 1. 8. 13. 23. 32 und III, 2. So auch Stob. Floril. Ed. Plant. p. 44. 47. 52. 56. 59. 64. 93.

schritt? Tritt uns nicht Anaxagoras, wenn wir ihn unmittelbar an Anaximenes knüpfen, ganz unhistorisch, wie ein deus ex machina entgegen, als habe er den Geist, und noch dazu ganz fertig und rein gewaschen von aller Materie, gleichsam erfunden? Spricht sich nicht in dem ganzen Ton der ersten Säze des Diogenes aus, er bringe dieses als etwas ganz neues auf die Bahn, daß man bei Bestimmung der *ἀρχὴ* auch die Erklärung der *νόησις* sich zur Aufgabe machen müsse, und daß er eben hierdurch über seinen Vorgänger Anaximenes hinausgehe? Nicht aber, als ob er zum Anaxagoras sagen wolle, ich brauche deinen besondern *νοῦς* nicht, ich habe ihn schon in meiner *ἀρχὴ* drin? Ferner, da die anaxagoreische Lehre von den Homöomerien, wie man sie, wahrscheinlich ihm gar nicht zu Danke, genannt hat, offenbar auf der Anschauung des Assimilationsprozesses der organischen Körper beruht, ist dies nicht auch eine spätere und künstlichere Betrachtungsweise, als wir sie bei Diogenes finden? Kurz, alles tritt zusammen, um uns dahin zu bestimmen, daß wir den Diogenes, wenn nicht ganz deutliche und sichere Zeugnisse dagegen auftreten, unmittelbar an den Anaximenes anzuknüpfen haben, ganz unabhängig von Anaxagoras, und so daß er nicht einmal etwas von ihm gewußt hat. Solche Zeugnisse habe ich aber bis jezt nirgend gefunden, außer jenes eine bei Simplicius, daß er der jüngste unter den Physiologen sei, und dem Anaxagoras und Leucippus nachgeschrieben habe. Von den Lebensumständen des Mannes wissen wir nichts, außer was Laertius aus dem Demetrius Phal. berichtet, daß auch er des Neides wegen in Athen in großer Gefahr geschwebt habe; sonst sagt auch dieser nur, Diogenes treffe der Zeit nach *κατὰ Ἀναξαγόραν*, und es wird sehr ungewiß, ob die Aussage des Simplicius, daß er der jüngste sei, auf einer wirklichen Tradition ruht oder nur Vermuthung ist. In den einzelnen Berichten wird er unzählig oft mit dem Anaximenes zusammengestellt, und es sind nur einige neuere, die ihn ohne alle Autorität zu einem Schü-

ler oder gar Nachfolger des Anaxagoras machen wollen. Jener Ausspruch bei Simplicius aber beweiset dann immer nur, daß der von dem er herrührt, viel übereinstimmendes gefunden in den Aeußerungen des Anaxagoras und des Diogenes. Da derselbe aber eben das auch findet zwischen Diogenes und Leucippus: so erkennen wir in ihm einen solchen der vorzüglich auf die einzelnen Hypothesen zur Erklärung der Lufterscheinungen gesehn hat, wobei für wissenschaftliche Anschauung und Combination noch wenig vorbereitet war, dergleichen aber in jenen pseudogalenischen und pseudoplutarchischen Schriften von allen alten Philosophen in großer Anzahl angeführt werden, und so daß auch die in den Principien am meisten verschiedenen in einzelnen Erklärungen dieser Art oft zusammentreffen. Vielleicht ist nun, wenn Simplicius jenes Urtheil nicht anders woher entlehnt hat, hiebei besonders Rükksicht zu nehmen auf die Lehre von dem sogenannten Wechsel der vergänglichen Welten, in welcher Anaxagoras, Leucippus und Diogenes vom Stobäus übereinzustimmen gemeldet werden. Auf diese war Simplicius besonders aufmerksam wegen seines Streites gegen das christliche Dogma vom Weltende und dessen Verfechter Johannes Philoponus. Hat er nun ähnliche Zusammenstellungen, wie jene Bücher de plac. phil. enthalten, vor sich gehabt: so hat er leicht mehr von dieser Uebereinstimmung geglaubt als er sah, immer in Bezug auf jene anderen Schriften des Diogenes, die er annahm, die aber nicht mehr auf ihn gekommen waren, und hat sich so dieses Urtheil anderwärts abstrahirt, und es nur nicht allzugeschikkt hier angebracht, wo er von den eigentlichen Principien des Diogenes redet. Aber auch mit dieser Annahme, daß es mehrere Schriften des Diogenes gegeben, scheint es mißlich zu stehen. Simplicius stüzt sich auf weiter nichts anders, als auf jene bereits oben übersezt angeführte Stelle aus des Diogenes Schrift von der Natur. Freilich giebt er uns diese Stelle nicht wörtlich, sondern in indirecter Rede und im Auszuge. Seine Worte aber lauten

so: ἰστέον ὡς γέγραπται πλείονα τῷ Διογένει τούτῳ συγ-
γράμματα, ὡς αὐτὸς ἐν τῷ περὶ φύσεως ἐμνήσθη, καὶ πρὸς
φυσιολόγους ἀντειρηκέναι λέγων, οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σο-
φιστὰς, καὶ μετεωρολογίας γεγραφέναι, ἐν ᾗ καὶ λέγει περὶ 95
τῆς ἀρχῆς εἰρηκέναι, καὶ μέντοι καὶ περὶ ἀνθρώπου φύ-
σεως. Freilich klingt das wol, als habe Diogenes von einer
besonderen Schrift gegen die Physiologen geredet, und als er-
wähne er einer besonderen Meteorologie. Allein ganz entschie-
den geht es doch nicht hervor, und man wird eher geneigt zu
glauben, Simplicius habe die bezogene Aeußerung des Diogenes
mißverstanden, da seine Auslegung derselben so durchaus nicht
wahrscheinlich ist. Denn was konnte die Schrift gegen die Phy-
siologen anders enthalten haben, als Widerlegung anderer Hypo-
thesen über die *ἀρχή*? Und diese sollte er von der Ausführung
seiner eigenen ganz getrennt und in einer eigenen Schrift vorge-
tragen haben, in der er doch überall, wenn man sich nicht eine
rein dialektische Widerlegung denken will, die damals wol nicht
möglich war, wieder auf seine Grundsäze zurükkommen mußte?
Gewiß wird für jene Zeit jedermann natürlich finden, daß er in
eben dieser Schrift über die Natur, welche in einem, wie man
aus allem schließen muß, sehr mäßigen Umfang eine nach Art
und Maaß jener Zeit durchgeführte Darstellung auch vieles ein-
zelnen enthielt, zugleich was ihm von andern seiner Ansicht wi-
dersprechenden Systemen bekannt worden, kürzlich wird wider-
legt haben. Eben so mit der Meteorologie. Haben nicht die
vorsokratischen Naturforscher alle in ihren Büchern von der Na-
tur auch diese Gegenstände abgehandelt? War nicht nach dem
eigenen Bericht des Simplicius auch in eben dieser Schrift des
Diogenes viel zoologisches einzelnes angeführt? und sieht man
nicht in den angeführten Stellen deutlich genug auch das meteo-
rologische angelegt, so daß es nach Belieben ins einzelne konnte
ausgesponnen werden? Und dennoch sollte er noch eine beson-

dere Meteorologie *) geschrieben haben, da er doch über diese Dinge, alle Nachrichten zusammen genommen, gewiß nicht soviel gewußt, als über die Adern, denen er ja auch keine eigne Schrift gewidmet, sondern den ganzen Reichthum in diese von der Natur ausgegossen hat? Und in jener Meteorologie sollte er auch wieder von dem Grundwesen gehandelt haben, welches in dieser Schrift abgehandelt ist, und von der menschlichen Natur, von der ebenfalls nicht wenig in dieser Schrift steht, so daß beide, die polemische und die meteorologische, doch nur Wiederholungen gewesen wären von der über die Natur? Dies ist höchst unwahrscheinlich in einer Zeit, wo die Philosophen noch so wenig
96 schreibselig waren, daß selten einer mehr als eine Schrift hinterließ. Wenn man nun dazu nimmt, daß sich von mehreren Schriften des Diogenes nirgend sonst eine Spur findet: muß man nicht glauben, daß Simplicius die angezogene Stelle mißverstanden? Das Wie ist freilich schwer nachzuweisen: und doch, wenn es erlaubt ist Vermuthungen über eine aus Luft gebaute Schrift mit einer vielleicht auch nur aus der Luft genommenen Vermuthung zu schließen, so möchte ich glauben, die angezogene Stelle sei der Epilog unserer Schrift gewesen, in welchem Diogenes, nach dem zuversichtlichen Tone jener Zeit, sich dessen was er in eben diesem Werke mannigfaltiges geleistet, mit Wohlgefallen gerühmt hat. Freilich würde dies dem Simplicius nicht haben entgehen können, wenn er die ganze Schrift mit gleichem Fleiß gelesen hätte; allein dieses scheint er öfters nicht gethan zu haben.

*) Verdächtig macht der Ausdrukk *μετεωρολογίας*, wozu wieder das *ἐν ᾗ* nicht recht stimmt, unsern Text wol nicht, sondern man schreibe nur *μετεωρολογίαν*.

II.

Ueber Anaximandros.

Vorgelesen am 11. November 1811.

Seit geraumer Zeit schon hat die historische Kritik mit stei- 97
gendem Erfolge sich mit den Philosophemen der Alten beschäfti-
get. Man hat besser als es sonst der Fall war gelernt die Nach-
richten zu classificiren und jedem Zeugen seinen bestimmten Grad
und sein besonderes Gebiet von Glaubwürdigkeit anzuweisen;
man hat untergeschobene Bücher und Stellen von ächten zu un-
terscheiden sich geübt, hat die chronologischen Schwierigkeiten auf-
gefaßt und zum Theil glükklich beseitiget, und hat den entstel-
lenden Einfluß späterer Ansichten und Begriffe auf die Darstel-
lung des früheren abzulenken gesucht. Viele Untersuchungen von
Meiners, Tiedemann und Tennemann und einzelne Arbeiten von
Sturz und Fülleborn sind davon erfreuliche Beweise. Eine
Menge Nebel sind vertrieben, und es muß nun weit leichter sein
die Gegenstände auch der ältesten Zeit in ihrer wahren Gestalt
zu sehen. Aber freilich dieses Sehen selbst und die Darstellung

des gesehenen scheint noch nicht die gleichen Fortschritte gemacht zu haben wie die kritische Sonderung, die freilich auch vorangehen muß. Will man sich von der Denkart eines alten Philosophen einen zusammenhängenden Abriß bilden, worin die Richtung seiner Forschungen deutlich zu erkennen ist, die Hauptpunkte derselben in einer natürlichen und nothwendigen Verbindung aufgestellt und die Grenzen abgestekkt sind, innerhalb deren alle seine auch die uns minder bekannten Untersuchungen sich müssen bewegt haben: so wird man auch die vorzüglichsten unter den neuern Darstellungen noch sehr unbefriedigt aus der Hand legen. Die meisten verderben sich das Geschäft theils dadurch daß sie weni-
98 ger die Ansicht eines Alten für sich darstellen wollen, sondern sich in Vergleichungen einlassen mit den spätern oder gar mit den noch unter uns geltenden Ansichten und dem eignen System des darstellenden, und daß sie auch die ältesten nach den Forderungen beurtheilen, die wir an einen Philosophen zu machen gewohnt sind; theils dadurch daß, wenn sich eine Einheit in seinen Behauptungen nicht auf den ersten Anblikk von selbst aufdringt, sie lieber annehmen, es sei keine da gewesen, und überhaupt als das Philosophiren noch jung und unvollkommen, und die eigentliche philosophische Kunst, die Dialektik, noch nicht erfunden war, hätten die weisen Männer nicht gemerkt, wo in ihren Meinungen einer dem andern widersprochen. Allein dies möchte weit eher von den späteren Zeiten einer verwikkelteren Speculation gelten können, als von jenen kindlichen Versuchen der frühesten Schulen, wenn man sie ja so nennen darf, deren Philosophiren eigentlich nur auf vorzüglicher Klarheit eines tiefer schauenden Sinnes beruhte, und wo das wenige, was einer als Philosophem der gemeinen Erfahrung gegenüber stellte, nur um so nothwendiger unter sich zusammenstimmen mußte, weil alles nur von Einem Punkt ausging.

Die gegenwärtige Abhandlung hat keinen andern Zwekk, als einige Schwierigkeiten vielleicht weniger zu beseitigen als nur

darzulegen, welche sich mir bei dem Bestreben in den Weg ge-
stellt haben, mir ein solches anschauliches Bild zu entwerfen von
einem der åltesten unter denen welchen man den Namen Philo-
sophen beilegt, von dem Milesier Anaximandros, den man ge-
wöhnlich als den unmittelbaren Schüler des Thales ansieht, ja
der bei Diogenes ganz eigentlich die Reihe der ionischen Philo-
sophen eröffnet, indem Thales unter die Sieben, also gleichsam
in die vorgeschichtliche Zeit der Philosophie zurükkgewiesen wird.

Die erste und wichtigste Frage ist nun die, welches eigent-
lich des Mannes Princip — um mich der Kürze wegen dieser
gewohnten und den Kundigen verständlichen Uebertragung des
griechischen *ἀρχὴ* zu bedienen, ohnerachtet hier der Ausdrukk Ur-
stoff mehr Genüge leisten würde — gewesen sei. Es sind hier-
über zwei verschiedene Meinungen im Umlauf. Daß er ein un-
endliches *ἄπειρον* als Princip aufgestellt, darüber sind alle einig;
aber weiter sagen einige, er habe dies seiner Qualität nach gar
nicht näher bestimmt, andere hingegen, er habe es näher bestimmt,
und zwar als ein Mittelding zwischen Wasser und Luft. Mit
diesen entgegengesezten Angaben nun befinden sich unsere neuern
Geschichtschreiber in großer Verlegenheit, und die meisten zer- 99
hauen den Knoten. Brucker hält es blos mit der ersten, und
sieht die leztere an als Erklärung späterer, welche den unbestimm-
ten Aeußerungen des alten Weisen haben nachhelfen gewollt; of-
fenbar aber berükksichtigt er zu wenig den Werth der Quellen,
woraus die andere Angabe herfließt, und wirft sie unbilligerweise
ganz in eines mit völlig ungereimten und leicht zu widerlegen-
den, wie daß Anaximandros Atomen angenommen habe. Buhle
nimmt eben so geradezu das andere an, sein Princip sei das
Mittelding zwischen Luft und Wasser gewesen, und läßt sich gar
nicht merken daß irgend ein Zweifel dagegen obwalte. Tiede-
mann geht denselben Weg, doch verschweigt er die Bedenklichkei-
ten nicht ganz, überläßt aber dem Leser sich selbst aus der Sache
zu ziehen. Tennemann macht einen Versuch beides zu vereini-

gen, der aber wie natürlich sehr sonderbar ausfällt. Da nämlich in den Nachrichten der Alten auch die Rede ist von einem Mittelding zwischen Luft und Feuer, welches irgendwo als Princip aufgetreten sei, so meint er, Anaximandros habe sich unter seinem Unendlichen die rein unbestimmte Materie an sich gedacht, deshalb eben habe er sein Princip nur durch Vergleichungen beschreiben können, und da er es bald als das eine bald als das andere Mittelding bezeichnet: so habe er es bestimmt und auch nicht bestimmt, und daher hätten einige das eine berichten können, und andere das andere. Eben so vereinigt er noch einen andern Widerspruch, auf den wir bald kommen werden.

Wenn man davon ausgeht, daß Anaximandros des Thales Schüler gewesen: so hat es viel für sich anzunehmen, sein Unendliches sei der Qualität nach jenes Mittelding zwischen Luft und Wasser gewesen. Hat er nämlich bei dem Prozeß von Verdünnung und Verdichtung, durch den aus dem Wasser des Thales die anderen Körper entstehen sollen, auf die vier empedokleischen Elemente, versteht sich nicht als auf solche aber als auf die sich von selbst darbietenden Hauptstufen jenes Prozesses, Rükksicht genommen: so war natürlich das Wasser kein wahrer Mittelpunkt, denn es bietet zwei Stufen oberwärts dar, und nur eine untere; und sollte die ἀρχὴ als das gleich bewegliche sich zeigen nach oben und unten: so mußte sie in die Mitte gestellt werden zwischen Wasser und Luft. Nur wäre es wunderlich, wie Anaximenes, der wieder für einen Schüler des Anaximandros gehalten wird, von ihm die Unendlichkeit des Princips zwar sollte angenommen, diese schöne Mitte aber wieder verlassen haben
100 und auf die Luft verfallen sein, welche in dieser Hinsicht dieselben Unbequemlichkeiten darbietet, wie das Wasser. Doch dies mag leicht ganz anders sein, wie denn Combinationen dieser Art grade das verführerischste sind, wenn man die mangelhaften Nachrichten der Alten ergänzen will; und es kommt zuvörderst darauf an, wie die Sache bei den Alten selbst liegt. Die

Zeugnisse sind offenbar sehr verschieden. Einige sagen ausdrücklich aus, die *ἀρχὴ* des Anaximandros sei das Mittelding gewesen zwischen Wasser und Luft. So Simplicius hie und da im Commentar zu den Physicis und zu den Büchern de coelo *), Johann. Philopon. **), Themistios ***) und nach dem Zeugniß des Simplicius ****) auch Alexand. Aphrodis. Andere sagen ausdrücklich, Anaximandros habe die Natur seines *ἄπειρον* nicht näher bestimmt; so Diogenes Laertius *****), der Pseudoplutarch †); und nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Simplicius in der zulezt angeführten Stelle auch Porphyrios. Eben dasselbe sagt endlich auch Simplicius selbst ganz bestimmt ††), da wo er die Meinungen der Physiologen über ihre eine bewegliche *ἀρχὴ* eintheilt, sie könne entweder eine endliche begrenzte *πεπερασμένη* sein, wie das Wasser des Thales oder das Feuer des Herakleitos, oder eine unbegrenzte, und diese dann entweder unbestimmt, *ἀόριστος*, wie die *φύσις ἄπειρος* des Anaximandros, oder bestimmt, wie die Luft des Anaximenes und des Diogenes Apolloniates; so der falsche Origenes †††) und eben so Eusebios ††††) aus den *στρώματα* des Plutarchos. Auffallen muß hier jedem ganz vorzüglich, daß die Ausleger des Aristoteles nicht alle auf einer Seite stehen, ja daß die Aussagen des Simplicius sogar unter sich im Widerspruch stehen. Dieses wäre freilich begreiflicher, wenn, wie die Neuern behaupten, Aristoteles selbst in Absicht auf den Anaximandros sich widersprochen hätte; denn warum sollte es doch dem Schüler besser ergehen als dem Meister? Allein die Wahrheit ist, daß niemand eine Stelle nachgewiesen, und auch mir ist keine vorgekommen, wo Aristoteles jenes Mittelding ausdrücklich dem Anaximandros zuschriebe; son- 101

*) Simpl. ad. Phys. fol. 105 a., fol. 107 a. b. de Coelo fol. 151 a.
) ad Arist. de gen. et corr. fol. 3. *) in Arist. Phys. fol. 36.
****) ad Phys. fol. 32. *****) II, 1. †) de plac. phil. I, 13.
††) ad Phys. fol. 6 a. †††) Philosoph. cap. VI.
††††) Praep. evang. I, 8.

dern wo er davon redet, daß dieses Mittelding zwischen Luft und Wasser, oder auch unbestimmt eine Natur *παρὰ τὰ στοιχεῖα*, als Urstoff angenommen worden *), da nennt er nirgends einen Urheber, und nach einer Stelle des Simplicius **) scheint Alex. Aphrod. zuerst und vorzüglich diese Stellen auf den Anaximandros bezogen zu haben. Es mag also wol diese Autorität sein, der hernach die andern Commentatoren und hie und da Simplicius selbst gefolgt sind. Mit welchem Recht, dieses zu entscheiden haben wir wol schwerlich einen andern Weg, als wenn wir auszumitteln suchen, soviel wir können, welches wol des Aristoteles Meinung von des Anaximandros Princip gewesen sei.

Daß Aristoteles nirgend, wo er von jenem Mitteldinge redet, des Anaximandros erwähnt, da er den Mann doch sonst nicht verläugnet, könnte freilich schon an sich unwahrscheinlich machen daß er ihm die Erfindung zugeschrieben, allein auf der andern Seite sagt er auch nirgend das andere, daß Anaximandros sein Unendliches gar nicht näher bestimmt habe; also müssen wir der Sache auf andere Weise näher zu treten suchen. Daß Aristoteles überzeugt gewesen, Anaximandros habe nicht das Unendliche als solches zum Princip gesezt, sondern ein bestimmtes aber als unendlich unbegrenzt gedachtes Wesen, wird mehr als wahrscheinlich aus folgendem. Es ist nämlich offenbar daß er unsern Mann, wie auch in der Sache liegt, zu denen rechnet, die er *φυσιολόγους* nennt. Von diesen aber, denn dem Zusammenhange nach kann es nur auf sie gehen, sagt er ausdrükklich ***), keiner unter ihnen habe das Unendliche als ein Wesen an sich gesezt, sondern nur so daß die Unendlichkeit als Eigenschaft einem andern zukomme, und tadelt nur, sie sollten deshalb nicht das Unendliche als Princip sezen, sondern jenes dem sie

*) Phys. I, 4. III, 4. 5. de Coelo III, 5. **) ad Phys. fol. 32.

***) Phys. III, 5. *κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον· ἀλλ' εἰ οὕτως εἴρηται ὅτι οὐκ ἐνδέχεται αὐτὸ ἀρχὴν λέγειν, ἀλλ' ἐκείνῳ συμβέβηκε, τὸν ἀέρα κ. τ. λ.*

Unendlichkeit beilegen. Ja man könnte sagen, dieser Tadel treffe
vorzüglich den Anaximandros, den er vorher *) an die Spize de-
rer gestellt hatte, welche behaupteten, das Unendliche müsse Prin- 102
cip sein. An demselben Ort **) sagt er, einige sezen den unend-
lichen Urstoff, aus dem sie alles andere erzeugten, als ein von
den Elementen verschiedenes, aus dem Grunde weshalb er über-
haupt nichts in der Wahrnehmung selbst vorkommendes sein
dürfe, weil nämlich sonst das gleichartige entgegengesezte, wenn
also das Wasser Urstoff wäre und unendlich, dann das Feuer,
von dem Unendlichen müßte verzehrt werden und also gar nicht
könnte vorhanden sein. Hier aber erwähnt er nicht einmal das
Mitteldinq zwischen Wasser und Luft ausdrükklich, noch weniger
den Anaximandros; dennoch bezieht Simplicius ***) auch diese
Stelle auf unsern Mann, welches man um so mehr bewundern
möchte, da sein beständiges Stichblatt Johannes Philoponos fast
dasselbe gethan. Nämlich an einer andern Stelle ****) sagt Ari-
stoteles, einige nähmen einen gemeinsamen von den vier Ele-
menten verschiedenen Grundstoff (ὕλην) an, der aber doch auch
körperlich sein solle und für sich darstellbar (χωριστήν), und ta-
delt dieses, weil ein solcher ja doch auch nicht könne ohne Ge-
gensaz sein; dieses nun bezieht Johannes Philoponos auf den
Anaximandros, und dringt ausdrükklich, vermöge seiner Christlich-
keit darauf, dieser Tadel gehe nur auf die Körperlichkeit einer
solchen unendlichen ἀρχή. Dem sei nun wie ihm wolle, hätte
Aristoteles geglaubt, das Princip des Anaximandros sei ein un-
körperliches: so wäre es hier sehr an der Stelle gewesen, dessel-
ben als Ausnahme zu erwähnen. Daß Aristoteles das Princip
des Anaximandros ebenfalls für ein körperliches, also für einen
Grundstoff angesehen, bestätigt sich auch durch eine andere Zu-

*) Phys. III, 4. Ed. Casaub. 214 A. wo sogar eine wörtliche Anfüh-
rung des Anaximandros steht, nur daß sie leider in indirecter Rede völ-
lig aufgelöset ist. **) Phys. III, 5. pag. 215 A.
) ad Phys. fol. 111 a. b. *) de gen. et corr. II, 1.



sammenstellung, die auch Tennemann *) schon gemacht hat. Nämlich Phys. III, 5 führt Aristoteles fünf Gründe an, weshalb überhaupt ein Unendliches angenommen werde. Unter diesen ist auch der, daß so allein Erzeugung und Untergang nicht ausgehe **). Kurz darauf ***) wiederholt er diese Gründe noch einmal widerlegend, und sagt besonders, auch aus diesem Grunde sei kein unendlicher wahrnehmbarer Körper nothwendig. Nun stimmen mehrere Zeugnisse überein, daß grade dieses der Grund
103 gewesen, weshalb Anaximandros seinem Princip die Unendlichkeit beigelegt habe ****), und zwar so daß man glauben muß, es liege in den Worten des Aristoteles selbst eine Anspielung auf eigne Worte des Anaximandros. Es wird daher sehr wahrscheinlich, daß Aristoteles das Unendliche des Anaximandros als einen wahrnehmbaren Körper darstellen will; und da offenbar nicht als eines von seinen vier Elementen, so folgt als ein jenseit derselben zu suchendes *παρὰ τὰ στοιχεῖα*. Körperlich also war nach Aristoteles die *ἀρχὴ* des Anaximandros gewiß, ein Grundstoff, aus welchem sich alles andere entwikkelt hat, nicht ein Princip in dem Sinne wie etwa Freundschaft oder Feindschaft †).

---

*) Gesch. der Phil. I, 66.

**) *οὕτω μόνως μὴ ὑπολιπεῖν γένεσιν καὶ φθοράν.*

***) ibid. cap. 8. *οὔτε γὰρ ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλίπῃ ἀναγκαῖον ἐνεργείᾳ ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν.*

****) Cic. quaest. IV, 37. Themist. in Arist. Phys. fol. 37. Simpl. de coel. fol. 151 a. *ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵν᾽ ἔχῃ χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀδιαλείπτως.* Vorzüglich aber de plac. phil. I, 3. *λέγει οὖν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν; ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη.* Wenn man diese beiden Stellen vergleicht (mit der leztern stimmt wörtlich Stob. Ecl. phys. I, p. 292 überein): so kann man nicht zweifeln, daß die Verfasser die Worte des Anaximandros hierüber noch aus andern Quellen als der aristotelischen Stelle gekannt haben.

†) Man muß die entgegengesezte Ansicht nicht hineincorrigiren in eine verdorbene Stelle des Simplicius ad Phys. fol. 32 b. *ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἀπείρῳ ὄντι ἀσώματι ἐκκρίνεσθαι φησιν Ἀναξίμανδρος.* Nicht *ἀσωμάτῳ* darf man schreiben, sondern

Daß aber eben so gewiß Aristoteles diesen Grundstoff unseres Mannes weder für eines der vier Elemente gehalten, noch für jenes Mittelding, das läßt sich aus der eben angeführten Stelle auf das deutlichste darthun. Er theilt nämlich ein und sagt, Einige nämlich der Physiker sezen das Seiende als Eins, nämlich einen zum Grunde liegenden Körper, entweder von den drei Elementen einen — denn daß die Erde keiner zum Urstoff angenommen, ihrer Unbeweglichkeit wegen, hatte er schon bemerkt — oder einen andern, der dichter ist als Feuer, dünner aber als Luft, und erzeugen das übrige, indem sie durch Verdichtung und Verdünnung das Viele entstehen lassen." Dieses dichtere als Feuer und dünnere als Luft ist nun freilich nicht das von andern dem Anaximandros gewöhnlich zugeschriebene, und von Aristoteles auch anderwärts angeführte Mittelding, sondern dieses 104
steht eine Stufe tiefer zwischen Luft und Wasser. Simplicius fügt in der hieher gehörigen Stelle des Commentars *) nur ganz einfach hinzu, Oder wie er anderwärts sagt, dichter als Luft und dünner als Wasser; und in der That, für die Sache macht es keinen Unterschied. Das zweite hieher gehörige Glied nun lautet so **): Andere aber, Physiker nämlich, scheiden aus ihrem Einen, welches hier leider wieder unbestimmt gelassen wird, die darin befindlichen Gegensäze aus, wie Anaximandros sagt, und erzeugen also auf diese Art das übrige Viele aus dem Einen zum Grunde liegenden Urstoff. Wenn also nach Aristoteles vermittelst des Mitteldinges, und hier muß wirklich ganz

---

nur *σώματι*, wenn gleich dies leztere überflüssig scheint; denn nicht viel anders steht es in der hierzu gehörigen Stelle des Aristoteles Phys. I, 4, *οἱ μὲν ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὅ ἐστιν πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσιν πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες*, wenn nicht auch hier stehen soll *σῶμά τι ὑποκ.* was im Zusammenhange mit dem Ende des vorigen Kapitels besser scheint.

*) fol. 32.

**) Phys. I, 4. *οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνουσιν ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι.*

gleichgültig sein ob dieses zwischen Luft und Wasser liegt oder
zwischen Luft und Feuer, eben wie vermittelst eines der Elemente
als Urstoff nur auf dem Wege der Verdünnung und Verdichtung
von den alten Physikern erzeugt wird; Anaximandros aber aus-
drükklich nicht so, sondern durch Ausscheidung der Gegensäze aus
seinem Einen erzeugt haben soll: so kann Aristoteles ihm jenes
Mittelding nicht als Urstoff zuschreiben. Tennemann sagt zwar *),
Aristoteles schreibe dem Anaximandros beide Erzeugungsarten zu;
allein in der einen Stelle ist er eben nicht genannt, und sie ist
nur durch eine unrichtige Combination auf ihn bezogen. Es ist
daher ein ganz vergeblicher Versuch, beide Erzeugungsarten, die
Aristoteles ausdrükklich einander entgegensezt, mit einander verei-
nigen zu wollen, wie er denn auch sehr unbefriedigend ausgefal-
len ist. Simplicius hat auch hier ganz recht gesehen, und be-
merkt ausdrükklich **), man sehe aus den Worten des Aristote-
les selbst, der ja den Urheber des Mitteldings unter die durch
Verdichtung erzeugenden seze, den Anaximandros aber auf eine
andere Weise erzeugen lasse, daß nach ihm jenes Zwischenwesen
dem Anaximandros nicht zugehören könne, und widerlegt hier den
Alexand. Aphrod. So daß man sich wundern muß, wie er an
andern Orten dieser seiner umständlichen und so klar erwiesenen
Aussage wieder abtrünnig werden und dem Alexandros nachspre-
chen kann. Wie dieses zugehe, und welches der Schlüssel sei zu
diesen Widersprüchen des Simplicius, darüber ist meine Meinung
105 diese. Dieser unschäzbare gelehrte und geistvolle Schriftsteller
verfährt sehr besonnen und wahrhaft kritisch überall am Anfange;
aber an Ausdauer fehlt es ihm gänzlich. Je weiter hin, desto
mehr überwältigt ihn die Masse. Diese Behauptung läßt sich
auf das vollständigste durchführen. Jeden Gegenstand behandelt
er gründlich, mühsam und mit Liebe, wo er ihm zuerst aufstößt,
weiterhin gleichgültig, trokken, oberflächlich. Und eben so gilt

*) Gesch. d. Phil. I, S. 69. **) Comment. in Phys. fol. 32.

dasselbe auch von seinen Werken überhaupt. Das erste Buch seines Commentars über die Physica ist unschäzbar, sowol als Quellensammlung, als wegen des Reichthums gesunder Ansichten und Urtheile; weiterhin finden sich weit sparsamer Anführungen dessen was ihm von den Schriften der älteren noch vorlag oder sonst bekannt war, sondern er hat neben seinem Grundtext nur, wie man deutlich sieht, die bedeutendsten der früheren Ausleger vor sich liegen, an welche er sich mehr oder weniger vergleichend, prüfend, widerlegend anschließt. Auch hier bleibt er immer schäzbar, weil grammatische Kritik und Interpretation mehr heraustreten; nur für den philosophischen Geschichtsforscher ist er bei weitem unbedeutender. Daher findet sich in dem Commentar zum ersten Buch von der Natur die ganz richtige Ansicht von dem unendlichen Princip des Anaximandros, sowol da wo er zuerst von ihm redet *), als auch an der zulezt angezogenen Stelle. An dieser bemerkt er zugleich, wie troz der von ihm angeführten und anerkannten Gründe dennoch Alex. Aphrod. dem Anaximandros jenes Mittelding zuschreibe, und tadelt ihn desfalls. Späterhin aber im Commentar zu Phys. III, 4 und 5 **) schreibt er dem Alexandros unbedacht aber auch, wie man nicht übersehen darf, nur beiläufig den früher widerlegten Irrthum nach. Dasselbe geschieht auch in dem Commentar zu den Büchern vom Himmel, in welchem er es nächst dem Johannes Philoponos zumal weiterhin, wo auch solche Stellen am meisten vorkommen, vorzüglich mit dem Alexand. Aphrod. zu thun hat. — Also dieser aristotelischen Stelle, die so deutlich spricht und den Anaximandros gradezu nennt, und dem diese Stelle würdig beachtenden Simplicius, wollen wir trauen und beide zum Grunde legend für gewiß annehmen, Aristoteles habe jenes Zwischenwesen

*) fol. 6 a.

**) fol. 107. τοιοῦτον γὰρ Ἀναξίμανδρος τὸ μεταξὺ πυρὸς καὶ ἀέρος ἄπειρον ἀρχὴν ἐτίθει, κ. τ. λ.

106 nicht für die *ἀρχὴ* des Anaximandros gehalten; nicht aber wollen wir uns von dem schon nachlässig gewordenen und vom Alexandros verführten Simplicius selbst wieder verführen lassen, daß wir vom Aristoteles gegen seine eigne deutliche Erklärung glauben sollten, er meine den Anaximandros, wenn er von jenem Mitteldinge redet. — Wir dürfen aber auch nicht verschweigen, was wol diejenigen am meisten für sich haben, die dennoch behaupten wollen, Aristoteles habe das eine eben so bestimmt ausgesagt als das andere. Mir scheint es dieses zu sein. Phys. III, 14 *) sagt er, mit Recht sezen die Physiker das Unendliche als *ἀρχή*. Denn es könne weder umsonst sein, noch könne ihm irgend ein anderes Vermögen einwohnen, als nur als Princip. Denn alles sei entweder Princip oder von dem Princip her, für das Unendliche aber könne es kein Princip geben. Denn sonst hätte es auch eine Grenze. Ferner sezen sie es als unerzeugt und unzerstörbar, eben weil es Princip sei. Denn das gewordene nehme nothwendig auch ein Ende, und ein Ende gebe es auch für jede Zerstörung. Darum **) wie gesagt, scheint es für dieses nicht wieder ein Princip zu geben, sondern dieses das Princip alles übrigen zu sein, und alles zu umgeben und alles zu steuern, wie alle sagen die neben dem Unendlichen nicht noch andere Ursachen annehmen, wie den Verstand oder die Freundschaft, und selbst das göttliche zu sein, wie es denn unsterblich sei und unvergänglich, wie Anaximandros sagt und die meisten Physiologen. Wenn nun die Worte *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον* hier, wie man aus dem *φησὶ* sieht ***), Worte des

---

*) Ed. Casaub. 214 A.

**) *διὸ, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχὴ, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ, καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.*

***) Simplicius fol. 107. liest zwar hier *φασίν*; aber gewiß falsch, denn er schreibt die Worte selbst dem Anaximandros zu.

Anaximandros sind, wer wird sich wol weigern, auch die früheren aus dem aristotelischen Stile ganz heraus gehenden *καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾷν* für Worte des Anaximandros anzuerkennen? Vergleicht man nun hiermit eine andere Stelle wo Aristoteles von jenem Zwischenwesen also redet *), Denn einige legen nur Ein Element zum Grunde, und unter 107
diesen einige das Wasser, andere die Luft, andere das Feuer, andere ein dünneres als Wasser und dichteres als Luft, welches, wie sie sagen, alle Himmel umgiebt: so kommt nun hier jenes *περιέχειν ἅπαντα* wieder; und da er unmittelbar fortfährt, Die nun unter diesen als jenes Eine das Wasser sezen oder die Luft oder das zartere als Wasser und dichtere als Luft, und dann hieraus durch Verdünnung und Verdichtung das andere erzeugen, diese merken nur nicht daß sie etwas anderes vor dem Element annehmen: so scheint auch hier Anaximandros angespielt, und ihm also sowol jenes Zwischenwesen als auch die Erzeugungsart durch Verdünnung und Verdichtung beigelegt zu sein. Allein dies heißt offenbar zuviel aus dem bloßen *περιέχειν* schließen. Ja wenn noch der wenigstens etwas individuellere Ausdrukk *κυβερνᾷν* es begleitete, oder sonst noch eine Erinnerung aufzuzeigen wäre an die anaximandrischen Worte der obigen Stelle! Aber jener Ausdrukk *περιέχειν* allein kommt gar zu häufig wieder in allen alten kosmogonischen Vorstellungen, und kann jedem eben so gut zugehören, als dem Anaximandros. Darum kann man aus dieser Stelle nichts erweisen, und jener Ausdrukk kann nicht eben dieses auch nur im mindesten aufwiegen, daß Aristoteles hier ganz bestimmt jenes Zwischenwesen mit der Verdünnung und Verdichtung zusammenstellt, dem Anaximandros aber diese Erzeugungsart anderwärts bestimmt abgesprochen hat.

---

*) de Coel. III, 5. *ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτιθέντες, καὶ τούτων οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δὲ ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δὲ ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν.*

Die Frage, wem denn wol, wenn nicht dem Anaximandros, Aristoteles jenes Mittelding, zu dem er den Urheber niemals nennt, möge zugeschrieben haben, kann uns hier nur beiläufig beschäftigen. Jene alte Theorie, die nur Ein Princip zum Grunde legt, ist geschichtlich auf einen so bestimmten und leicht zu durchlaufenden Raum beschränkt, daß man glauben muß, es könne nicht schwer zu entdekken sein, wen er gemeint habe. Da man offenbar mit seinen Vermuthungen in der ionischen Schule bleiben muß: so weiß ich nichts anders aufzustellen, als dieses. Ich habe zwar anderwärts *) gezeigt, daß auch dem Diogenes von Apollonia jenes Zwischenwesen nicht könne als sein Urstoff beigelegt werden, weil er mit dem Anaximenes der Luft diesen Plaz anwies; dennoch ist es leicht möglich, daß Aristoteles wo er die-
108 ses Zwischenwesen anführt, keinen andern gemeint hat. Denn wir haben gesehen, daß Diogenes sehr bald in seinem Werk auf das einzelne überging, und sich mit diesem am meisten beschäftiget hat. Nun aber ist aus einigen Spuren wahrscheinlich, daß er als specielles Princip des organischen Daseins eine warme Luft annahm, wie sie beim Athmen, welches ihm die ursprüngliche Lebenserscheinung war, vorkommt, als Princip des unorganischen Daseins aber die ἰκμάς, eine feuchte nicht lebenswarme Luft, in welcher die natürlichen chemischen Prozesse am besten von statten gehn. Wenn er nun von der Luft an sich nur im Eingange weniges, weit mehr aber von diesen beiden besonderen Principien gesagt, die er leicht jedes an seiner Stelle von der gemeinen Luft kann unterschieden haben: so kann leicht sein daß Aristoteles geschwankt und ihm bald die Luft, bald diese beiden Mitteldinge beigelegt hat, wie er denn auch fast abwechselnd und unter sehr gleichen Umständen beide anführt, wie sie sich dem Diogenes in der unmittelbaren Anordnung aus dem Einen differenziirten, hier das zwischen Luft und Feuer, dort jenes zwi-

*) In der oben stehenden Abhandlung über den Diogenes von Apollonia.

schen Luft und Wasser. Doch dieses sei nur angenommen, bis jemand etwas besseres mittheilt.

Näher aber liegt uns die Frage, wenn das Unendliche des Anaximandros eine körperliche *ἀρχὴ* war, aber weder ein Element noch ein Mittelding zwischen zwei Elementen: was war es denn? Aristoteles tadelt *) diejenigen, die einen von den vier Elementen verschiedenen, doch aber körperlichen und für sich darstellbaren Grundstoff annehmen, weil ein solcher als wahrnehmbar nothwendig unter dem Gegensaz stehen müsse. Nun aber gesteht Aristoteles dem Anaximandros selbst zu **), daß er aus seinem Urstoff durch Ausscheidung der Gegensäze die andern Dinge erzeuge, kann sich also auch der unmittelbaren Folgerung schwerlich entziehen, daß dieser Urstoff, als sämmtliche Gegensäze in sich befassend, nicht selbst wieder einen Gegensaz außer sich haben könne. Hat er nun den Anaximandros hier nicht mit widerlegen gewollt, so daß dessen Urstoff nach ihm zwar als körperlich, vielleicht auch als für sich bestehend, *χωριστόν*, gewiß aber nicht als in die Wahrnehmung fallend, *αἰσθητόν*, müsse angesehen wer- 109
den? Oder will er ihn hiermit widerlegt haben: so muß er ihm das lezte andichten. Denn in der Sache liegt das Gegentheil; denn was alle Gegensäze in sich befaßt und aus sich ausscheidet, das kann zwar in gewissem Sinne als körperlich und als für sich bestehend, in keinem Sinne aber als sinnlich wahrnehmbar gedacht werden oder gar aufgezeigt in der Erfahrung, weil nur ausgeschiedenes und unter dem Gegensaz begriffenes kann wahrgenommen werden. An einer andern Stelle ***) widerlegt Aristoteles den unendlichen Grundstoff, der selbst eines von den Elementen sein soll, dadurch, daß dieser die drei andern ihm entge-

*) de gen. et corr. II, 1. *ἀλλὰ οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα, ταύτην δὲ σωματικὴν καὶ χωριστὴν, ἁμαρτάνουσιν. ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο αἰσθητὸν ὄν.*

**) In der oben angezogenen Stelle, Phys. I, 4.

***) Phys. III, 5.

gengesezten, aber nur endlichen durch sein Uebergewicht aufreiben müßte; so daß sie neben ihm gar nicht könnten gefunden werden. Den von den Elementen verschiedenen unendlichen Grundstoff aber läßt er deshalb nicht gelten, weil es keinen einfachen Stoff gebe außer den vier Elementen; denn woraus die Dinge entständen, darin müßten sie auch wieder aufgelößt werden; es werde aber ein solcher Körper nicht wahrgenommen als Resultat der Auflösung der Dinge. Hiedurch nun müßte Anaximandros, dessen Grundstoff von den vier Elementen gewiß verschieden war, offenbar mit widerlegt werden, wenn er einen wahrnehmbaren Grundstoff gesezt hätte. Nun aber hat uns Simplicius ein Fragment des Anaximandros aufbewahrt, das einzige, soviel mir bewußt ist, abgerechnet die wenigen Brokken, welche man aus jenen Stellen des Aristoteles doch nur unsicher herstellen kann, in welchem aber unser Mann denselben Grundsaz ausspricht, zu dem sich Aristoteles hier bekennt; ob Simplicius es aus eigner Ansicht seines Buches habe oder nur vermittelst des Theophrastos, mag unentschieden bleiben. Es lautet aber *) so, „Woher das, was ist, seinen Ursprung habe, in dasselbe habe es auch seinen Untergang nach der Billigkeit. Denn so gebe es seine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit." Was Simplicius hinzufügt, *ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων*, giebt deutlich genug zu verstehen, daß er selbst dieses als Worte des Anaximandros nimmt und giebt, und gewiß wird niemand sie für untergeschoben halten, denn sie tragen zu deutlich
110 das Gepräge altionischer Art und Stils, das nur zum Theil unter Simplicius Hand durch Auflösung in die indirecte Rede verschwunden ist. Wenn nun in diesem Grundsaz Anaximandros mit Aristoteles übereinstimmt, und wenn sein Unenendliches auf

*) Simpl. in Phys. fol. 6 a. *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταυτὰ γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

der einen Seite weder ein rein unkörperliches war, noch auf der andern eines von den vier Elementen, die Aristoteles als wahrnehmbare einfache Stoffe ansieht: worauf führt uns dies natürlich? Daß das wahrnehmbare nicht ohne Gegensaz könne gedacht werden, ist zu leicht und einfach, und liegt offenbar dem zu nahe, der grade die Erzeugung aller endlichen Dinge als Entstehung von Gegensäzen ansieht, als daß er es könnte übersehen haben. Was bleibt übrig, als daß Anaximandros dem Aristoteles, wenn er sich mit ihm hätte unterreden können, zwar würde zugegeben haben, sein Urstoff sei ein körperliches, weil er ihn nämlich, um mit des späteren Mannes Worten zu reden, mehr wie die materielle Ursach aller Dinge beschrieb, als wie die formale, und keine fremde formale zu Hülfe nahm, wiewol er sich sein Unendliches auch gewiß in seinem Hervorbringen nicht abgesondert dachte von dessen ewiger Bewegung, die ihm doch die formale Ursache der Dinge war, wie Simplicius ausdrükklich sagt daß des unendlichen Wesens ewige Bewegung ihm die Ursache sei der Entstehung der Dinge *); daß er ihm ferner vielleicht auch eingeräumt hätte, sein Urstoff sei für sich bestehend, *χωριστή*, in so fern er nämlich nicht in irgend einem der uns vorliegenden Dinge so enthalten sei wie etwa nach Aristoteles das allgemeine in dem besonderen und einzelnen enthalten ist, außer diesen aber nirgend anzutreffen, wiewol er sich wol auch hier würde vorbehalten haben die Nicht-Trennbarkeit des Urstoffs von der Bewegung, die ja eben deshalb eine ewige war, und also gesagt haben würde, in so fern sei der Urstoff nicht für sich darstellbar; daß er sich aber dem Aristoteles auf keine Weise würde dazu verstanden haben, ihm seinen Urstoff in der Auflösung und Zerstörung der Dinge sinnlich nachzuweisen, wie sich

---

*) Comment. in Phys. fol. 9 b. ἄπειρόν τινα φύσιν ἄλλην οὖσαν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγε.



das Feuer sinnlich darstellt aus anderem in der Verbrennung, und das Wasser in der Verdunstung. Sondern er würde gradehin und unbeschränkt geläugnet haben, seine *ἀρχὴ* sei kein sinnlich wahrnehmbares, *αἰσθητόν*, wie jene sogenannten Elemente, die jedes an dem andern schon seinen Gegensaz außer sich haben,
111 wie sie denn Aristoteles selbst nur durch solche Gegensäze beschreibt. Vielmehr, so könnten wir vielleicht in seinem Namen fortfahren, gehören eben deshalb jene Elemente mir schon zum erzeugten und endlichen, und zwar als ein zweites wenigstens, und ich behaupte, daß die lezte Zerstörung eben sowol als der erste Ursprung der Dinge sich unserer Wahrnehmung entziehe, und daß was in dieser das erste ist und lezte, nicht der Urstoff selbst ist, sondern ein theils noch weiter zerstörbares, theils schon wieder gewordenes. Auch lobt Aristoteles an einer andern Stelle *) eben desfalls vor denen die eins der Elemente als Urstoff annehmen, diejenigen die ein Zwischenwesen annehmen, weil nämlich die Elemente schon in Gegensäzen verflochten wären; nächst ihnen aber am meisten die welche die Luft annehmen, weil diese noch die wenigsten wahrnehmbaren Verschiedenheiten zeige. Müßte er nicht nach demselben Grundsaz noch mehr die Vorstellung des Anaximandros rühmen? Auf diese Weise nun löset sich alles, und wir erhalten eine Anschauung nicht unwerth für den ersten Anfang der speculativen Naturwissenschaft zu gelten, grade so bestimmt wie sie auf diesem Gebiet zu jener Zeit sein konnte, und grade unbestimmt genug daß spätere zumal auf einem empirischen Standpunkt mit Recht klagen durften, er habe die Natur

*) Phys. I, 6. *ὥσπερ φασὶν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν οἷον ὕδωρ* [*ἢ ἀέρα* diese beiden Worte muß man offenbar einschieben] *ἢ πῦρ ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. δοκεῖ δὲ τὸ μεταξὺ μᾶλλον· πῦρ γὰρ δὴ* (*καὶ γῆ* lösche ich) *καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ μετ' ἐναντιοτήτων συμπεπλεγμένα ἐστί. διὸ οὐκ ἀλόγως ποιοῦσιν οἱ τὸ ὑποκείμενον ἕτερον τούτων ποιοῦντες* (wenn nicht bei diesem weiteren Ausdrukk Aristoteles grade den Anaximandros im Gedanken hat), *τῶν δ' ἄλλων οἱ ἀέρα· καὶ γὰρ οὗτος ἥκιστα ἔχει τῶν ἄλλων διαφορὰς αἰσθητάς.*

seines Unendlichen nicht genau bestimmt. Was konnte er auch
weiter sagen, nachdem er gesagt hatte, es sei das Eine, aus wel-
chem sich alle Gegensäze ausscheiden? daß also das Wesen aller
Materie darin enthalten sei, hatte er keine Veranlassung noch
besonders zu sagen; dies war das was sich damals am meisten
von selbst verstand. Und sonst konnte er ja nur, wenn er es
mit den in der Erfahrung gegebenen Dingen und so auch mit
jenen vier Elementen verglich, die Verneinung aufstellen, es sei
weder dies noch das, eine Verneinung, die nur insofern nicht
inhaltleer war, als sie aus dem Gebiet der Gegensäze heraus-
führte. In diesem Sinne nun war sein Urstoff ein wahrhaft
unbestimmtes und unbestimmbares, weil alles sinnlich bestimmte
erst aus ihm entstand. Ja hier soll uns auch Alexandros von 112
Aphrod. willkommen sein, wenn seine Aussage über das Princip
des Anaximandros nicht ganz und gar leere Vermuthung war,
sondern ihr wenigstens dieses zum Grunde lag, daß er wußte,
es sei beim Anaximandros von jenen beiden Zwischenwesen zwi-
schen Luft und Feuer und zwischen Luft und Wasser die Rede
gewesen. Denn da Simplicius *) als die obersten ausgeschiede-
nen Gegensäze die des warmen und kalten, des trokknen und
feuchten namhaft macht, auf denen bekanntlich auch die vier Ele-
mente nach einer gewiß nicht dem Aristoteles eignen sondern im
gemeinen Leben sehr alten Ansicht beruhen: was liegt eigentlich
näher als daß Anaximandros, um so mehr als ihm natürlich
war, zu behaupten, die erste Erzeugung liege noch jenseit der
Wahrnehmung, die vier Elemente nicht werde als das erste aus
dem Unendlichen hervorgehende angesehen haben, sondern gesagt,
über ihnen stehe natürlich eine Ausscheidung des Gegensazes von
warm und kalt, ehe noch der Gegensaz von trokken und feucht
auch ausgeschieden sei, nur daß nicht jene erste sondern erst diese

*) Comment. in Phys. fol. 32 b. ἐναντιότητες δέ εἰσι, θερμὸν ψυχρὸν ξηρὸν ὑγρὸν καὶ αἱ ἄλλαι.

zweite Erzeugung wahrnehmbar sei. Das warme aber, in welchem noch ungeschieden liegt der Gegensaz von trokken und feucht, was ist es anders als das Mittelding zwischen Luft und Feuer, aus welchem, wenn nun der zweite Gegensaz sich ausscheidet, das getrokknete Feuer wird, und das feuchtgewordene Luft? Nur freilich daß er diesem müßte ein anderes gegenüber gestellt haben, als kaltes, nämlich in der Gleichgültigkeit des trokknen und feuchten ein Mittelding zwischen Wasser und Erde, von welchem niemand etwas meldet, sondern nur im allgemeinen kommt vor daß er den Ausscheidungsprozeß des zweiten Gegensazes erwähnt und das Meer für den Ueberrest der einen Seite desselben angesehen habe *). Darum möge dieses dahin gestellt sein, und es stehe nur hier als eine Andeutung, wie Anaximandros sein Un-
113 endliches könne gegen die Elemente gestellt haben. Die Hauptsache aber, daß sein Urstoff der Inbegriff aller Dinge war, aber nicht als ob sie in ihm schon wirklich wären enthalten gewesen, sondern so daß sie daraus durch Ausscheidung werden, diese wird sehr bestätiget durch eine Stelle des Theophrastos, welche uns Simplicius **) aufbehalten hat, worin Anaxagoras und Anaximandros verglichen werden, und jener gewissermaßen auf diesen

*) Plac. phil. III, 116. *Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ λειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν.* Ob *ὑγρασία* sein eignes Wort sei, ist wol nicht gewiß, aber sehr wahrscheinlich, und eben so wo *ἔκκαυσις*, entweder für die primitive Ausscheidung des warmen oder für das zweite gleichsam Ergriffenwerden des trokknen und feuchten von der Wärme.

**) Comment. in Phys. fol. 6 b. *καὶ οὕτω μέν, φησι, λαμβανόντων δόξειεν ἂν ὁ Ἀναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν, τὸν νοῦν. εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ᾽ εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν, τήν τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν. ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιεῖν Ἀναξιμάνδρῳ.*

zurükkgeführt *). Nachdem er nämlich gesagt, Anaxagoras lehre, in jedem sei etwas von allem, jedes aber sei und werde das am deutlichsten, wovon am meisten darin sei, fährt er fort, Wenn man es nun so nehme, so scheine freilich Anaxagoras der materialen Principien unendlich viele zu sezen, und nur für die Bewegung und Entstehung Eine Ursache, den Verstand. Wenn man aber jene Mischung aller Dinge als ein einziges sowol der Art als der Größe nach unbestimmtes Wesen ansähe: so würde er dann nur zwei Principien sezen, jenes unendliche Wesen und den Verstand, so daß er offenbar in der Vorstellung von den körperlichen Elementen dem Anaximandros sehr nahe komme. Dieses „nur sehr nahe" bezieht sich nun eben darauf, daß das auszuscheidende bei Anaxagoras schon in dem Unendlichen ist, bei Anaximandros aber erst in und mit der Ausscheidung wird; welchen Unterschied auch Theophrastos ausdrükkt **). Eine andere Annäherung beider findet sich in der aristotelischen Metaphysik ***), wo im Gegentheil dem Anaximandros eine Mischung beigelegt wird; allein die Stelle ist ohnstreitig mehrfach verdorben. Zwar zeugen auch andere Nachrichten von einer Mischung, die in seiner Darstellung vorkomme ****); allein sie ist keinesweges das
ursprüngliche, sondern sie entsteht schon aus den ausgeschiedenen 114
Gegensäzen, und vielleicht ließ er aus ihrer ursprünglich unordentlichen und chaotischen Mischung, damit auch dieser alten mythischen Vorstellung ihr Recht widerführe, sich erst allmählig die

---

*) Genau so sagt Simplicius anderwärts in Phys. fol. 33. *καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνηθῶν κ. τ. λ.*

**) ibid. *ὡς οὐ γινομένων ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.*

***) XI, 2. *καὶ τοῦτό ἐστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν βέλτιον γὰρ ἦν ὁμοῦ πάντα, καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.*

****) Stob. Ecl. phys. p. 500. *Ἀναξίμανδρος τὸν οὐρανόν φησιν εἶναι ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος.* conf. Euseb. Praep. I, 8. *φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γονίμου θερμὸν καὶ ψυχρὸν κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι.*

Welt bilden. Weil nun das Princip selbst nie erscheinen kann, muß es in ewiger Bewegung sein, um die Gegensäze auszuscheiden, und so die Welt und in ihr dann den untergeordneten Kreislauf des Entstehens und Vergehens hervortreten zu lassen. Und so schwebt das Unendliche des Anaximandros in seiner Unbestimmtheit fast selbst zwischen dem körperlichen und unkörperlichen in ewiger Bewegung, selbst Eins und unverändert, aber alle seine, man weiß nicht, soll man sagen Theile oder Werke in immerwährender Veränderung darstellend *), und was aus der ewigen Einheit heraustritt in die kurze Freude des für sich bestehenden Lebens durch den Untergang wieder strafend, jedes zu seiner Zeit, nach den Ordnungen eines ewigen Rechts. Wenn man nun den Thales mit seinem Grundwesen, dem Wasser, und seiner Erzeugungsart durch Verdünnung und Verdichtung an diese Idee des Anaximandros hält: so ist nicht zu sehen, wie diese ungleich speculativere aus jener habe entstehen können, oder wie gar im eigentlichen Sinne Anaximandros des Thales Schüler *μαθητής* oder wol Nachfolger *διάδοχος* könne genannt werden **). Indessen muß es neben dieser noch eine andere Sage gegeben haben, welche ihn dem Thales mehr gleich gestellt hat. Denn eine solche liegt offenbar einer Erzählung beim Jamblichos ***) zum Grunde, daß Pythagoras nach einander zum Thales und Anaximandros gereist sei, und mit jedem besonders philosophirt habe. Zeitgenossen waren sie allen Nachrichten zufolge und an einem Orte lebend, nur Anaximandros jünger, woraus die spätere Zeit,

---

*) Diog. Laert. II, 1. *καὶ τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.*

**) So nennt ihn Simpl. in Phys. fol. 6 a., anderwärts Coel. fol. 151. *πολίτης καὶ ἑταῖρος.* Suidas weiß noch mehr, und sezt *συγγενής* hinzu. Auch Sextus bisweilen behutsamer in solchen Dingen, nennt ihn *ἀκουστὴν τοῦ Θάλεω.*

***) de vita Pyth. segm. 11 und 12.

die den Begriff der Schule überall hineintrug, nicht verfehlte ein so bestimmtes Verhältniß zu bilden.

Wenn aber doch aus des Anaximandros Urwesen durch einen innern Prozeß alle wahrnehmbare Materie entsteht, es also seiner Natur nach ein materielles Princip ist, und jene ewige Bewegung, durch welche die Weltbildung bedingt ist, dem Princip
ursprünglich und nothwendig einwohnt, nicht wie des Anaxago- 115
ras Verstand ein von außen gleichsam später hinzukommendes ist; zu welchen soll man ihn nun zählen, zu denen die mit Gott philosophirt haben, oder die ohne Gott? Einige läugnen gradehin daß er einen Gott angenommen, weil sich nirgend bei ihm eine Spur zeige von einer bewußten Macht an der Spize aller Dinge. Andere bejahen es großmüthig, wegen jener oben angeführten Worte, das Princip sei göttlich, weil es unsterblich sei und unvergänglich. Diese könnten noch dazu genommen haben, was Simplicius zu der Stelle des Aristoteles, in der jene Worte vorkommen, bemerkt *), "Es sei kein Wunder, daß Anaximandros sein Unendliches göttlich nenne, sondern ganz natürlich; denn er wolle dadurch anzeigen daß Gott noch über demselben stehe, indem ja göttlich etwas sei dadurch daß es Antheil habe an Gott." Gewiß aber ist aus dieser Stelle nicht zu schließen daß in solchem Sinne etwas über die Gottheit in der Schrift des Anaximandros vorgekommen sei. Simplicius raisonnirt nur aus dem Worte *θεῖον*, und hat hier im dritten Buche schon gar nicht mehr jenen Sinn der Genauigkeit, die eignen Worte des Anaximandros auszuscheiden und wenn er konnte weiter zu verfolgen, sondern schon oberflächlicher hält er sich nur an das was ihm eben aufstößt. Was aber die Sache betrifft, so möchte ich sagen, wenn Anaximandros unter den Gegensäzen, die er aufstellte, auch

*) Simpl. ad. Phys. fol. 107. *καὶ οὐδὲν ἄτοπον, εἰ θεῖον ἐκάλει, μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖον, ἐκ τούτου γὰρ ἐδείκνυτο τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτὸ εἶναι, θεῖον γὰρ τὸ τοῦ θεοῦ μέτοχόν ἐστιν.*



den aufgestellt hätte zwischen Geist und Materie, und hätte den-
noch ein streng materielles Princip allein walten lassen, und die-
sem den Geist völlig untergeordnet als ein einzelnes und späteres
Erzeugniß, dann dürfte man ihn wol einen ἄθεος nennen, und
dann läugnen daß er ein Philosoph gewesen; denn kein wahrer
Philosoph war jemals ohne Gott. Weder aber kannte Anaximan-
dros jenen Gegensaz; denn den Aeltesten war das Leben Eines,
die Seele eben sowol das erkennende als das organisch bewe-
gende, und also Seele und Leib, lezteres im eigentlichen Sinne
genommen, ungeschieden; noch auch darf man von ihm aussa-
gen, es offenbare sich in ihm eine Neigung, vermöge deren er,
wenn er jenen Gegensaz gekannt hätte, der Materie einen Vor-
rang würde beigelegt haben über den Geist. Vielmehr, wenn
ihm plözlich die Kenntniß jenes Gegensazes aufgegangen wäre,
wie würde dies auf seine Philosophie gewürkt haben? Wenn
116 sein Unendliches die Möglichkeit aller Gegensäze in sich begriff,
und sie sich alle aus ihm ausschieden: so schied sich dann auch
in seiner Ordnung der des Bewußten und Unbewußten aus, und
sein Urwesen war eben sowol die Gleichgültigkeit dieser beiden
entgegengesezten wie aller übrigen. Denn daß das Bewußtsein,
wie es uns in der Erfahrung gegeben ist, nothwendig unter der
Form des Gegensazes steht, und es so nur in diesem Gebiete
das bewußtlose gegen sich über habend vorkommen kann, das
leuchtet wol jedem ein. Darum scheint es richtiger, dem Anari-
mandros und andern ähnlichen den Vorwurf des Atheismus nicht
zu machen, weil wir ihn mit demselben Recht wieder bekommen
könnten aus ihrem Standpunkt, wenn sie uns beschuldigten daß
auch wir die eine Seite des Gegensazes über die Einheit erhö-
ben. Doch dies soll nur als ein Warnungszeichen auch hier
aufgestellt sein. Denn was nach mehreren Nachrichten *) Ana-

*) Cic. de nat. Deor. I, 10. Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innume-

ximandros in einem andern Sinne von den Göttern gelehrt hat, auch ihnen nämlich komme Entstehen zu und Untergang, nur nach langen Zwischenräumen, sie wären nämlich die Gestirne oder die unendlichen Himmel, oder die unzähligen Welten; dieses, wie es auf der einen Seite vollkommen seinem Grundsaze gemäß ist, daß alles aus den Gegensäzen bestehende die Freude seines Daseins wieder durch Untergang bezahlen müsse, würde ihn auf der andern Seite bei uns der Gottesläugnung nicht verdächtig machen; vielmehr würden wir es natürlich finden, daß er die vielen Götter eben dahin stellt, wo alles viele sich finden muß, und wir würden darin nur das Bestreben erkennen, welches sich durch einen großen Theil der hellenischen Philosophie hindurchzieht, und an dessen Stelle erst sehr spät ein entgegengeseztes tritt, nämlich die volksmäßigen mythischen Vorstellungen von Göttern an eine ihrem wirklichen Inhalt angemessene untergeordnete Stelle zu bringen, und ganz zu trennen von dem, daß ich mich so ausdrükke, noch unbestimmten Entwurf der Idee eines höchsten Wesens, welchen auszuführen und wirklich zu denken das lezte Ziel aller Philosophie ist. Doch in jenen Zeugnissen sind die Ausdrükke zu verschieden und zu wenig im ältesten Stil, als daß man bestimmt ausmitteln könnte, wie Anaximandros dieses gemeint.

Allein die Sache grenzt ganz nahe an eine Frage, welche 117
sich, wenn anders die über sein Princip als abgemacht kann angesehen werden, zunächst aufdringt, nämlich, ob er wirklich unzählige Welten angenommen, welche entstehen und vergehen. Auch hier tritt der Fall ein, daß Aristoteles an einzelnen Stellen *) zwar einen Unterschied feststellt zwischen solchen die nur

rabiles esse mundos. — Stob. Ecl. phys. I, p. 56. Ἀναξίμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς. — Plac. Phil. I, 7. Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς.

*) Phys. VIII, 1. Man muß hier unter ἀπείρους κόσμους unzählige verstehen, weil es nur dem ἕνα κόσμον gegenübersteht, wie es auch Simplicius durch ἀπείρους τῷ πλήθει erklärt.

Eine Welt angenommen, und solchen die unzählige entstehende und wieder vergehende, daß er aber auch hiebei wie oben bei den Zwischenwesen den Anaximandros meines Wissens nirgends namentlich anführt, die späteren hingegen ihm diese Annahme bestimmt beilegen. So Cicero in der oben angezogenen Stelle, so Simplicius *), so Eusebius **) aus dem Plutarch, auch der falsche Plutarch ***). Und auch hier fehlt es nicht an Ausdrükken, jedoch minder gewichtigen, die das Gegentheil zu sagen scheinen, auch bei demselben Schriftsteller. Und hier kann die Behauptung nicht, wie in jenem Fall, ihren Grund gehabt haben in der Verlegenheit, auf wen jene Worte des Aristoteles zu beziehen wären; denn Empedokles wenigstens und Herakleitos waren gleich bei der Hand. Sondern allerdings müssen Aeußerungen des Anaximandros dieser Nachricht zum Grunde liegen, die uns leider nicht ursprünglich und zusammenhangend zugekommen sind, deren eigentlichem Gehalt wir aber doch müssen auf die Spur zu kommen suchen. Der Ausdrukk von mehreren Welten, welche entstehen und vergehen, kann aber auf mehrerlei Arten verstanden werden. Einmal so, daß durch Zeitpunkte gänzlicher Zerstörung unterbrochen, verschiedene Weltordnungen auf einander folgen, was aber jedesmal zugleich vorhanden ist, nur Eine Welt bildet. Dann so, daß das aus dem unendlichen Princip ausge-
118 schiedene ursprünglich in mehrere Welten vertheilt ist, die also keine Gemeinschaft gegenseitigen Wirkens mit einander haben,

---

*) in Phys. fol. 6. ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. — fol. 257 b. οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων.

**) Praep. I, 8. ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους.

***) de plac. phil. I, 3. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνεται.

die aber in dieser Geschiedenheit sämmtlich immer fortdauern. Endlich so, daß mehrere geschiedene Welten gleichzeitig vorhanden sind, entweder aber in gewissen Zeitpunkten alle auf einmal zerstört werden und dann wieder entstehen, oder daß dieses Schikksal sie einzeln trifft, die eine früher, die andere später. Das erste, daß jedesmal nur Eine Welt vorhanden ist, diese aber bisweilen zerstört wird und neu wieder entsteht, scheint zwar die widersprechenden Aussagen leicht zu vereinigen, denn so könnte er in dem einen Sinn von Einer Welt geredet haben, in dem andern von vielen; allein es steht im Widerspruch mit zwei nach den wichtigsten Zeugnissen höchst wichtigen Punkten in der Theorie des Anaximandros. Denn wenn er zuerst sein Princip deswegen unendlich angenommen, damit die Erzeugung nirgend und niemals dürfe gehemmt werden, wie kann er eine Zeit angenommen haben, wo sie wirklich gehemmt war, vom Anfang einer Weltzerstörung an bis zur Entstehung einer neuen? und wenn er als Ursache aller Erzeugung gesezt eine ewige Bewegung seines unendlichen Princips, wie alle einstimmig bezeugen, wie kann das Princip in Bewegung gewesen sein auch in jenen Zwischenräumen? oder wie kann die ewige Bewegung des Unendlichen je gelitten haben eine gänzlich vollendete Zerstörung? Das zweite aber sollte mich auch sehr wundern, wenn sich nämlich Anaximandros eine gleichzeitige Mehrheit gänzlich geschiedener Welten gedacht hätte. Dies nämlich scheint nur möglich zu sein, wenn man anfängt, der Erde eine untergeordnete Stelle anweisend, die Gestirne als für sich bestehende Weltkörper anzusehen. Denn wenn diese nicht die mehreren Welten sein sollen: so müßte eine solche Mehrheit angenommen werden, ohne die mindeste Gewährleistung der Sinne für den Gedanken, welches wol schwerlich jenem Zeitalter kann für angemessen gehalten werden. Und welches Bedürfniß des Verstandes sollte grade denjenigen auf diesen Gedanken gebracht haben, dessen ganze Forschung so entschieden auf die Seite der Einheit und der Unterordnung aller

Gegensäze gerichtet ist? Man sollte vielmehr denken, gesezt auch er hätte eine Vertheilung des endlichen Seins in mehrere Weltkörper angenommen: so müßte er doch diesen, wenn auch nur als entgegengesezten und irgendwie im Gleichgewicht stehenden, eine Zusammengehörigkeit und gegenseitige Abhängigkeit, also eine höhere Einheit zugeschrieben haben. Allein auch daß in diesem
110 untergeordneten Sinn Anaximandros eine Mehrheit von Welten angenommen und die Gestirne als solche angesehen habe, ist sehr unwahrscheinlich. Man könnte es freilich leicht schließen, wenn der eine sagt, seine vergänglichen Götter seien die unzähligen Welten, und der andere die Gestirne seien seine Götter; aber näher betrachtet scheint man es zurüknehmen zu müssen, wenn man folgendes bedenkt. Alle stimmen überein, daß er der Erde den mittleren Plaz eingeräumt, wo sie durch nichts gehalten, vermöge ihres gleichen Abstandes von allem anderen im Gleichgewicht schwebe. So Diogenes *), Pseudoorigenes **), Simplicius ***) und Aristoteles selbst ****). Eine etwas abweichende Aussage führt Menagius an vom Theon von Smyrna †), die Erde schwebe und bewege sich um die Mitte der Welt. Allein ich möchte dieser Worte wegen, die ich weiter zu verfolgen außer Stande bin, nicht gern einen Mittelpunkt der Welt

*) II, 1. *μέσην τε τὴν γῆν κεῖσθαι κέντρου τάξιν ἐπέχουσαν οὖσαν σφαιροειδῆ.*

**) Philos. cap. VI. *τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπ' οὐδενὸς κρατουμένην μένουσαν διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν.*

***) Comment. in libr. de Coel. fol. 126.

****) de Coel. II, 13. *εἰσὶ δέ τινες οἳ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν μένειν ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος.*

†) ad Diog. Laert. II, 1. *ὅτι ἐστὶν ἡ γῆ μετέωρος καὶ κινεῖται περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον.* Die Worte finden sich nicht in dem von Bullialdus herausgegebenen Theile des Theon, und Menagius muß sie wahrscheinlich in dem noch ungedrukkten Abschnitt von der Astronomie handschriftlich gelesen haben.

außerhalb der Erde annehmen, sondern wenn man ihnen über-
haupt einen Werth beilegen will, wie es der Zeuge ja wol ver-
dient, möchte ich glauben, Anaximandros habe der Erde eine
Achsendrehung oder eine schwankende Bewegung um ihren Mit-
telpunkt zugeschrieben, der zugleich der Mittelpunkt der Welt sei;
denn nur so läßt sich dieses Zeugniß mit allen andern vereini-
gen. Die Gestirne aber waren ihm, wenn wir die zerstükkelten
Nachrichten irgendwie in eins zusammenfassen wollen *), große
um vieles, wieviel aber stimmt nicht allen überein, die Erde über- 120
treffende Massen von Luft zusammengefilzt, Feuer in sich enthal-
tend, das aus der Nabe, welche die uns sichtbare Scheibe bil-
det, ausströme, entstanden aus einer um die die Erde umgebende
Luft gebildeten und hernach geplazten Feuerrinde, geordnet zu
oberst die Sonne, bei ihr der Mond, und zu unterst die übrigen
Gestirne **). Hier ist also zuerst alles durchaus Ein System
und nirgend eine völlige Geschiedenheit des Daseins; denn was
hieße oben und unten, wenn nicht eine Beziehung auf ein und

---

*) Theodoret. graec. cur. IV, P. 797. *συστήματα ἄττα τοῦ ἀέρος τροχοειδῶς πεπιλημένα πυρὸς ἔμπλεα.* — Orig. Philos. VI. *τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρὸς ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος.* — Euseb. Praep. I, 8. *καί τινα φλογὸς σφαῖραν περιφῦναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν, ἧς τινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους, ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.* — Plac. phil. II, 20. *κύκλον εἶναι ὀκτωκαιεικοσιπλασίονα τῆς γῆς ἁρματείου τρόχου τὴν ἁψῖδα παραπλησίαν ἔχοντα κοιλὴν πλήρη πυρὸς, ἧς κατά τι μέρος ἐκφαινούσης τὸ πῦρ διὰ στομίου ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον.* — Theodoret. graec. cur. I, P. 718. *ἑπτάκις εἴκοσι πλασίονα τῆς γῆς τὸν ἥλιον.* — Plac. phil. II, 25. *τὴν σελήνην κύκλον εἶναι ἐννεακαιδεκαπλασίονα τῆς γῆς ὥσπερ τὸν ἥλιον πλήρη πυρός.* — Stob. Ecl. Phys. P. 510. *πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ πυρὸς ἔμπλεα, κατά τι μέρος ἀπὸ στομίων ἐκπνέοντα φλογάς.*

**) Stob. ibid. *καὶ ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων καὶ τοὺς πλανήτας.* — Eben so de plac, philos. II, 15.

dasselbe dritte statt fände? Aber demnächst sind auch die Gestirne durch ihre Bildung selbst an die Erde geknüpft, und keines derselben enthält für sich ein vollständiges Ganze der Gegensäze, welches doch allein im eigentlichen Sinne eine Welt sein kann. Denn an Luft und Feuer haben sie wol den Gegensaz des trokknen und feuchten, aber nur auf der Seite des warmen, das kalte aber, Erde nämlich und Wasser, fehlt ihnen ganz. Also kann weder jedes für sich, noch können alle verbunden, ein vollständiges System des Daseins, eine Welt bilden, sondern nur mit der Erde zusammen können sie das. Denn offenbar ist die Sonderung von Erde und Wasser als Kern, und die von Luft und Feuer als Rinde, die ursprüngliche Ausscheidung des Gegensazes von schwer und leicht. Wenn also die Gestirne mit der Erde zusammen nur Eine Welt bilden, was bleibt übrig, als entweder der Ausdrukk von einer Mehrheit der Welten ist überhaupt nicht eigentlich zu nehmen, oder Anaximandros muß sich zu dieser aus unserer Erde und ihren Gestirnen bestehenden Welt noch mehrere gedacht haben. Aber warum? und welche Betrachtung sollte ihn bewogen haben, durch Annahme einer solchen Mehrheit sich die schöne Einheit in der weltbildenden Bewegung seines Unendlichen gleichsam zu zerstören? Denn wenn wir die Zeugnisse für hinreichend halten, und wörtlich auffassen, so bleibt uns nur übrig, das Factum anzunehmen und die Gründe auf-
121 zusuchen. Ich kann mir nur Eines denken. Nach jenem Hauptgrundsaz des Anaximandros findet auch eine Aufreibung der Dinge statt, wodurch nämlich jedes seine Strafe giebt. So lange nun diese im Gleichgewicht bleibt mit der Erzeugung, läuft auch das wechselnde Dasein der Welt nach seinen Gesezen unverrükkt ab. Tritt aber ein Uebergewicht des Zerstörungsprozesses ein: so würde dann, wenn es nur Ein System gäbe, eben jene gänzliche Auflösung begründet sein, die Anaximandros nicht kann eintreten lassen. Nun sind allerdings Spuren, daß er sich ein wechselndes Uebergewicht der Prozesse gedacht habe; darauf deuten die

Ausdrükke ὑγρασία und ἔκκαυσις, und das Meer, als nur der Ueberrest des Feuchtungsprozesses nach wieder überhandgenommenem Verbrennungsprozeß, deutet allerdings auf eine weit über das Gleichgewicht hinausgehende Ausdehnung dieses Prozesses. Und gewiß ist es auf alle Weise, was hier nicht weiter kann ausgeführt werden, natürlicher im Gebiet des Wechsels überhaupt auch ein solches wechselndes Uebergewicht anzunehmen, als ein immer unverrükkt bleibendes Gleichgewicht. Hat er sich nun Leben und Tod, beides im weitesten Sinn als Erzeugung und Untergang des mannigfaltig gestalteten die Gegensäze beweglich in sich vereinigenden, auch als entgegengesezte Prozesse gedacht: so mußte er auch hier ein wechselndes Uebergewicht annehmen. So finden sich auch Nachrichten von allmähliger Zunahme des Organisationsprozesses, der zuerst, wahrscheinlich nachdem der Wasserbildungsprozeß seine größte Höhe erreicht hatte und abzunehmen anfing, im nassen sich in rohen und abentheuerlichen Gestalten gezeigt, die auf dem trokknen nur ein kurzes Leben gefristet, allmählig aber sei der organische Bildungsprozeß vollkommen geworden, und nachdem andere Thiere schon beständiges Leben und Erneuerung aus sich selbst gewonnen an der Stelle der ursprünglichen Erzeugung aus dem feuchten, sei auch der Mensch entstanden, zuerst aber auch ohne Selbstständigkeit, von andern Thieren wahrscheinlich auch nur für ein kurzes kindisches Leben ernährt, bis endlich auch er zur Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit allmählig herangereift sei *). Wenn nun dem auch wieder gegenüber stehn muß ein zurükktretender Belebungs- und

*) Dies ist gewiß die eigentliche Vorstellung des Anaximandros, wie man sie sich aus dem Bericht des Plutarchos bei Euseb. Praep. I, 8 ergänzend zusammensezen kann. Denn was im Plut. Symp. VIII, 8 steht, daß grade der Fisch der gemeinsame Vater der Menschen sei, ist gewiß aus jenen beiden Säzen vom ursprünglichen Hervorgehen aller Thiere aus dem feuchten und von der anfänglichen Unbehülflichkeit des Menschen spottend zusammengebildet.

122 hervortretender Zerstörungsprozeß: so kann beides freilich auf einander folgen und in gemildertem Sinne der leztere als Weltzerstörung dargestellt werden, und der aufs neue wieder hervortretende Belebungsprozeß als neue Weltbildung, denn Welt ist doch nur wo ein System des Lebens dem bloß elementarischen Dasein gegenübersteht, und dies wären denn die im uneigentlichen Sinne auf einander folgenden Welten. Allein wenn bei Anaximandros der Gedanke vielleicht stark hervorgetreten, daß wenn in einem langen Zeitraum in der einen Welt nur der Belebungsprozeß überwiege, alsdann auch während dieser Zeit die Gerechtigkeit nicht vollkommen sei, sondern erst nachkomme, hat er, sage ich, auf diesen Gedanken einen großen Werth gelegt: so kann es wol sein, daß er seinem Grundsaz zu Liebe, und damit die Gerechtigkeit des Urwesens auch als gleichsam die innere und geistige Natur desselben ewig und sich immer gleich sei, mehrere Welten hat neben einander bestehen lassen, damit während in der einen die Belebung vorherrsche, in der andern Tod und Zerstörung walten könne, und so zu jeder Zeit Gerechtigkeit geübt werde, und dies wären denn die im eigentlichen Sinn neben einander bestehenden Welten. Ob nun diese ethische Betrachtung so viel Gewicht gehabt, und welche von beiden Auslegungen also die richtige sei, wage ich nicht zu entscheiden, da diejenigen, welche dieser anaximandrischen Mehrheit der Welten erwähnen, von ihrem Verhältniß gegen einander, und von ihrer Gleichheit oder Verschiedenheit gar nicht berichten, wir auch gar nicht entscheiden können, ob und wie Anaximandros sich der beiden Wörter *οὐρανὸς* und *κόσμος*, die hier vorkommen, bedient habe. Denn bekannt ist ja die große Sorglosigkeit, womit alle Späteren bei der Beschreibung alter Meinungen junge Ausdrükke, zumal aristotelische, gebraucht, ja nicht selten den eigenen Worten der Alten eingemischt haben. Und was von den Wörtern selbst gilt, das gilt auch von ihren Bedeutungen und Gebrauchsweisen, von

ihrer Verwechselung und Unterscheidung. Wie leicht sich Anaximandros des Wortes *οὐρανὸς* in der Mehrzahl kann bedient haben, ohne daß von einer Mehrheit der Welten die Rede sein dürfe, leuchtet ein. Denn er theilte, wie wir oben gesehen, die Gestirne in zwei Sphären, und diese konnte er *οὐρανὸς* nennen. Ja dies ist sogar überwiegend wahrscheinlich; denn von diesen konnte vollkommen gesagt werden, was Stobäus *) berichtet, der Himmel sei aus der Mischung des warmen und kalten entstanden, nämlich, indem sich das kalte, feuchtes und trokknes zusammen, zur innern Sphäre gebildet als Wasser und Erde, bildete 123
sich auch das warme, feuchtes und trokknes zusammt, zur äußeren aus Feuer und Luft bestehenden Himmelssphäre, in welcher dann die Gestirne entstanden. Und so kann er auch *κόσμος*, wenn das Wort ihm angehört, vielleicht in engerem Sinne gebraucht haben, eben von dem Gebiete des eigentlichen Lebens, welches die ausgeschiedenen Gegensäze wieder in sich vereint, und in der Mehrzahl von den verschiedenen Systemen des Lebens, wie sie nach dazwischen getretener partieller Zerstörung auf einander folgen, oder von den verschiedenen Perioden der unvollkommenen und vollkommenen organischen Bildung. So daß dieses wol ganz im ungewissen bleiben muß, und nur aus dem ungereimten, das ihm auf den ersten Anblikk anklebt, kann errettet werden.

Und hieran schließe sich nun das lezte, worüber die Alten widersprechend berichten, nämlich, wie sich eigentlich Anaximandros die Gestalt der Erde gedacht habe. Denn Diogenes sagt bestimmt, die Erde habe nach ihm Kugelgestalt; und man könnte denken, dafür stimme auch die Aussage des Simplicius **), die Erde ruhe vermöge der Gleichförmigkeit und des Gleichgewichts.

---

*) Ecl. phys. P. 500.

**) in libr. de Coel. fol. 126. κατὰ τὴν ὁμοιότητα καὶ τὸ ἰσόῤῥοπον.

Allein theils stellt hier Simplicius den Anaximandros mit dem Platon zusammen, und hat offenbar solche Ausdrükke gewählt, welche auch diesem genügen, denn Aristoteles sagt hier nur *κατὰ τὴν ὁμοιότητα*, theils kann man am Ende, wenn man einmal eine Art von Schwimmen zugiebt, beides sezen, auch von einem nicht kugelförmigen Körper, wenn er nur einen symmetrischen Mittelpunkt hat. Und so scheint das Zeugniß des Diogenes allein nicht Stand zu halten gegen jenes weit bestimmtere, welches Eusebius *) aus Plutarch mittheilt, die Erde nämlich sei nach Anaximandros walzenförmig, so daß die Höhe den dritten Theil betrage von dem Durchmesser. Denn so bestimmte Angaben pflegen selten erdichtet zu sein, und diese finden wir hier mitten unter andern unbezweifelt dem Anaximandros angehörigen Meinungen, daß sie auch nicht leicht anderwärts her kann übertragen sein. Zudem stimmt sie gar sehr mit der radförmigen Gestalt, die er nach alten Zeugnissen den Gestirnen gegeben. So daß ich an der Sache nicht zweifeln möchte; wie aber Anaximandros auf diese Bestimmung gekommen, das möchte wol schwerlich auszufinden sein. Nicht leicht wol würde Anaximandros, wenn Thales, der wol vorzüglich im mathematischen und astronomischen sein Vorgänger und Lehrer mag gewesen sein, schon die Kugelgestalt der Erde behauptet hätte, wie einige ihm zuschreiben, diese Meinung wieder verlassen haben. Von der alten scheiben- oder schildförmigen Gestalt der Erde aber kann er wol zu dieser gekommen sein, wenn er annahm, oder nach irgend einer Analogie berechnete, denn eine Rechnung scheint doch zum Grunde
124 zu liegen, daß und wie tief der schwimmende Körper in seinem Medium müsse untergetaucht sein. Und man könnte sagen, die Angabe eines bestimmten Verhältnisses der Tiefe zur Höhe weise mehr auf die schildförmige Gestalt zurükk in der ein solches Ver-

*) Praep. I, 8. ὑπάρχειν δέ φησι τῷ μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος, ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος.

hältniß schon liege, und also auch auf einen oben als Kugelabschnitt abgerundeten Cylinder, der dann um so leichter den Uebergang gebildet haben kann zur Kugelgestalt. Die Aussage des Diogenes hat noch dieses gegen sich, daß sie gar zu leicht nur auf einem anderen Ausdrukk beruhen kann, dessen er sich auch bedient, *σφαῖραν κατεσκεύασε*, der sich gar leicht so verstehen läßt, er habe einen Globus verfertigt. Eben daraus ist vielleicht auch die Angabe bei Suidas *) entstanden, die ihm eine Schrift unter dem Titel *σφαῖρα* zuschreibt. Wenn aber jene Auslegung gegründet wäre, so würde dies Eratosthenes wol gewußt und Strabo **) es uns gewiß eben so gut aus ihm berichtet haben, als er berichtet, Anaximandros habe die erste geographische Tafel verfertiget. Und wenn Anaximandros ein besonderes Buch *γῆς περίοδος* oder ein Buch *σφαῖρα*, das nicht die Himmels- sondern die Erdkugel zum Gegenstand gehabt, geschrieben hätte: so würde Strabo nicht so deutlich sagen, Anaximandros habe die erste Tafel, Hekatäos aber die erste geographische Schrift geliefert. Alles dies ist offenbar genug durch Mißverstand aus jener Tafel entstanden. Und auch wenn Anaximandros schon ein eignes astronomisches Werk ausgegeben hätte, würden bestimmtere Nachrichten darüber vorhanden sein. Ob aber jene Tafel ein für sich bestehendes Kunstwerk oder nur eine erläuternde Zugabe zu seiner Schrift gewesen, ist wol nicht zu bestimmen. Gewiß hat es nur Eine und zwar kurz zusammengedrängte Schrift von ihm gegeben, eine *κεφαλαιώδης ἔκθεσις τῶν αὐτῷ ἀρεσκόντων*, wie sie Laertius nennt. Denn anders ist es von dem nicht zu erwarten, welchem es Themistius ***) zum Verdienst rechnet, ich weiß nicht, ob den Pherecydes bezweifelnd oder übersehend,

*) *ἔγραψε περὶ φύσεως, γῆς περίοδον, περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ σφαῖραν καὶ ἄλλα τινά.*

**) im ersten Buche.

***) Orat. XX.

oder unsern früher stellend, daß er der erste unter den Hellenen die Bahn gebrochen, in ungebundener Rede über diese Gegenstände öffentlich zu schreiben, was vorher ungewöhnlich gewesen und vielleicht für schimpflich gehalten worden. Was ihm außerdem von Schriften beigelegt wird, ist entweder mißverstanden oder erdichtet. Von den mathematischen auch streitigen Verdiensten und Entdekkungen des Mannes zu reden, war nicht dieses Ortes.

III.

Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersezens.

Vorgelesen den 24. Junius 1813.

Die Thatsache, daß eine Rede aus einer Sprache in die an- 143
dere übertragen wird, kommt uns unter den mannigfaltigsten Gestalten überall entgegen. Wenn auf der einen Seite dadurch Menschen in Berührung kommen können, welche ursprünglich vielleicht um den Durchmesser der Erde von einander entfernt sind; wenn in eine Sprache aufgenommen werden können die Erzeugnisse einer andern schon seit vielen Jahrhunderten erstorbenen: so dürfen wir auf der andern Seite nicht einmal über das Gebiet Einer Sprache hinausgehen, um dieselbe Erscheinung anzutreffen. Denn nicht nur daß die Mundarten verschiedener Stämme eines Volkes und die verschiedenen Entwikkelungen derselben Sprache oder Mundart in verschiedenen Jahrhunderten schon in einem engeren Sinne verschiedene Sprachen sind, und nicht selten einer vollständigen Dolmetschung unter einander bedürfen; selbst Zeitgenossen, nicht durch die Mundart getrennte, nur aus verschiedenen Volksklassen, welche durch den Umgang wenig

verbunden in ihrer Bildung weit auseinander gehen, können sich öfters nur durch eine ähnliche Vermittlung verstehen. Ja sind wir nicht häufig genöthiget, uns die Rede eines andern, der ganz unseres gleichen ist aber von anderer Sinnes- und Gemüthsart, erst zu übersezen? wenn wir nämlich fühlen daß dieselben Worte in unserm Munde einen ganz anderen Sinn oder wenigstens hier einen stärkeren dort einen schwächeren Gehalt haben würden
144 als in dem seinigen, und daß, wenn wir dasselbe was er meint ausdrükken wollten, wir nach unserer Art uns ganz anderer Wörter und Wendungen bedienen würden: so scheint, indem wir uns dies Gefühl näher bestimmen, und es uns zum Gedanken wird, daß wir übersezen. Ja unsere eigene Reden müssen wir bisweilen nach einiger Zeit übersezen, wenn wir sie uns recht wieder aneignen wollen. Und nicht nur dazu wird diese Fertigkeit geübt, um was eine Sprache im Gebiet der Wissenschaften und der redenden Künste hervorgebracht hat, in fremden Boden zu verpflanzen und dadurch den Wirkungskreis dieser Erzeugnisse des Geistes zu vergrößern; sondern sie wird auch geübt im Gewerbsverkehr zwischen einzelnen verschiedener Völker, und im diplomatischen Verkehr unabhängiger Regierungen mit einander, deren jede nur in ihrer eigenen Sprache zur andern zu reden pflegt, wenn sie, ohne sich einer todten Sprache zu bedienen, streng auf Gleichheit halten wollen.

Allein natürlich, nicht alles was in diesem weiten Umkreise liegt, wollen wir in unsere jezige Betrachtung hineinziehen. Jene Nothwendigkeit auch innerhalb der eignen Sprache und Mundart zu übersezen, mehr oder minder ein augenblikkliches Bedürfniß des Gemüthes, ist eben auch in ihrer Wirkung zu sehr auf den Augenblikk beschränkt, um anderer Leitung als der des Gefühls zu bedürfen; und wenn Regeln darüber sollten gegeben werden, könnten es nur jene sein, durch deren Befolgung der Mensch sich eine rein sittliche Stimmung erhält, damit der Sinn auch für das minder verwandte geöffnet bleibe. Sondern wir

nun dieses ab, und bleiben stehen zunächst bei dem Uebertragen
aus einer fremden Sprache in die unsrige: so werden wir auch
hier zwei verschiedene Gebiete — freilich nicht ganz bestimmt,
wie denn das selten gelingt, sondern nur mit verwaschenen Gren-
zen, aber doch wenn man auf die Endpunkte sieht deutlich ge-
nug — unterscheiden können. Der Dolmetscher nämlich verwal-
tet sein Amt in dem Gebiete des Geschäftslebens, der eigentliche
Uebersezer vornämlich in dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst.
Wenn man diese Wortbestimmung willkührlich findet, da man
gewöhnlich unter dem Dolmetschen mehr das mündliche, unter
dem Uebersezen das schriftliche versteht, so verzeihe man sie der
Bequemlichkeit für das gegenwärtige Bedürfniß um so mehr, als
doch beide Bestimmungen nicht gar weit entfernt sind. Dem
Gebiete der Kunst und der Wissenschaft eignet die Schrift, durch
welche allein ihre Werke beharrlich werden; und wissenschaftliche
oder künstlerische Erzeugnisse von Mund zu Mund zu dolmet- 145
schen, wäre eben so unnüz, als es unmöglich zu sein scheint.
Den Geschäften dagegen ist die Schrift nur mechanisches Mittel;
das mündliche Verhandeln ist darin das ursprüngliche, und jede
schriftliche Dolmetschung ist eigentlich nur als Aufzeichnung einer
mündlichen anzusehen.

Sehr nahe dem Geist und der Art nach schließen sich die-
sem Gebiete zwei andere an, die jedoch bei der großen Mannig-
faltigkeit der dahin gehörigen Gegenstände schon einen Uebergang
bilden zum Gebiet der Kunst das eine, das andere zu dem der
Wissenschaft. Nämlich jede Verhandlung, bei welcher das Dol-
metschen vorkommt, ist auf der einen Seite eine Thatsache, de-
ren Hergang in zwei verschiedenen Sprachen aufgefaßt wird.
Aber auch die Uebersezung von Schriften rein erzählender oder
beschreibender Art, welche also nur den schon beschriebenen Her-
gang einer Thatsache in eine andere Sprache überträgt, kann
noch sehr viel von dem Geschäft des Dolmetschers an sich haben.
Je weniger in der Urschrift der Verfasser selbst heraustrat, je

mehr er lediglich als auffassendes Organ des Gegenstandes han-
delte und der Ordnung des Raumes und der Zeit nachging, um
desto mehr kommt es bei der Uebertragung auf ein bloßes Dol-
metschen an. So schließt sich der Uebersezer von Zeitungsartikeln
und gewöhnlichen Reisebeschreibungen zunächst an den Dolmet-
scher an, und es kann lächerlich werden wenn seine Arbeit grö-
ßere Ansprüche macht und er dafür angesehen sein will als Künst-
ler verfahren zu haben. Je mehr hingegen des Verfassers eigen-
thümliche Art zu sehen und zu verbinden in der Darstellung vor-
gewaltet hat, je mehr er irgend einer frei gewählten oder durch
den Eindrukk bestimmten Ordnung gefolgt ist, desto mehr spielt
schon seine Arbeit in das höhere Gebiet der Kunst hinüber, und
auch der Uebersezer muß dann schon andere Kräfte und Geschikk-
lichkeiten zu seiner Arbeit bringen und in einem anderen Sinne
mit seinem Schriftsteller und dessen Sprache bekannt sein als der
Dolmetscher. Auf der andern Seite ist in der Regel jede Ver-
handlung, bei welcher gedolmetscht wird, eine Festsezung eines
besonderen Falles nach bestimmten Rechtsverhältnissen; die Ueber-
tragung geschieht nur für die Theilnehmer, denen diese Verhält-
nisse hinreichend bekannt sind, und die Ausdrükke derselben in
beiden Sprachen sind entweder gesezlich oder durch Gebrauch und
gegenseitige Erklärungen bestimmt. Aber ein anderes ist es mit
Verhandlungen, wiewol sie sehr oft der Form nach jenen ganz
146 ähnlich sind, durch welche neue Rechtsverhältnisse bestimmt wer-
den. Je weniger diese selbst wieder als ein besonderes unter ei-
nem hinreichend bekannten allgemeinen können betrachtet werden,
desto mehr wissenschaftliche Kenntniß und Umsicht erfordert schon
die Abfassung, und desto mehr wissenschaftliche Sach- und Sprach-
kenntniß wird auch der Uebersezer zu seinem Geschäft bedürfen.
Auf dieser zwiefachen Stufenleiter also erhebt sich der Uebersezer
immer mehr über den Dolmetscher, bis zu seinem eigenthümlich-
sten Gebiet, nämlich jenen geistigen Erzeugnissen der Kunst und
Wissenschaft, in denen das freie eigenthümliche combinatorische

Vermögen des Verfassers auf der einen, der Geist der Sprache mit dem in ihr niedergelegten System der Anschauungen und Abschattung der Gemüthsstimmungen auf der andern Seite alles sind, der Gegenstand auf keine Weise mehr herrscht, sondern von dem Gedanken und Gemüth beherrscht wird, ja oft erst durch die Rede geworden und nur mit ihr zugleich da ist.

Worin aber gründet sich nun dieser bedeutende Unterschied, den jeder schon auf den Grenzgegenden inne wird, der aber an den äußersten Enden am stärksten in die Augen leuchtet? Im Geschäftsleben hat man es größtentheils mit vor Augen liegenden, wenigstens mit möglichst genau bestimmten Gegenständen zu thun; alle Verhandlungen haben gewissermaßen einen arithmetischen oder geometrischen Charakter, Zahl und Maaß kommen überall zu Hülfe; und selbst bei denen Begriffen, welche, nach dem Ausdrukk der Alten, das Mehr und Minder in sich aufnehmen und durch eine Stufenfolge von Wörtern bezeichnet werden, die im gemeinen Leben in unbestimmtem Gehalt auf- und abwogen, entsteht bald durch Gesez und Gewohnheit ein fester Gebrauch der einzelnen Wörter. Wenn also der redende nicht absichtlich um zu hintergehen verstekkte Unbestimmtheiten erkünstelt, oder aus Unbedachtsamkeit fehlt: so ist er jedem der Sache und der Sprache kundigen schlechthin verständlich, und es finden für jeden Fall nur unbedeutende Verschiedenheiten statt im Gebrauch der Sprache. Eben so, welcher Ausdrukk in der einen Sprache jedem in der andern entspreche, darüber kann selten ein Zweifel statt finden, der nicht unmittelbar gehoben werden könnte. Deshalb ist das Uebertragen auf diesem Gebiet fast nur ein mechanisches Geschäft, welches bei mäßiger Kenntniß beider Sprachen jeder verrichten kann, und wobei, wenn nur das offenbar falsche vermieden wird, wenig Unterschied des besseren und schlechteren statt findet. Bei den Erzeugnissen der Kunst und Wissenschaft aber, wenn sie aus einer Sprache in die andere verpflanzt wer- 117
den sollen, kommt zweierlei in Betracht, wodurch das Verhältniß

ganz geändert wird. Wenn nämlich in zwei Sprachen jedem Worte der einen ein Wort der andern genau entspräche, denselben Begriff in demselben Umfang ausdrükkend; wenn ihre Beugungen dieselben Verhältnisse darstellten, und ihre Verbindungsweisen in einander aufgingen, so daß die Sprachen in der That nur für das Ohr verschieden wären: so würde dann auch auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft alles Uebersezen, sofern dadurch nur die Kenntniß des Inhalts einer Rede oder Schrift mitgetheilt werden soll, eben so rein mechanisch sein, wie auf dem des Geschäftslebens; und man würde, mit Ausnahme der Wirkungen welche Ton und Tonfall hervorbringen, von jeder Uebersezung sagen können, daß der ausländische Leser dadurch zu dem Verfasser und seinem Werk in dasselbe Verhältniß gesezt werde, wie der einheimische. Nun aber verhält es sich mit allen Sprachen, die nicht so nahe verwandt sind daß sie fast nur als verschiedene Mundarten können angesehen werden, gerade umgekehrt, und je weiter sie der Abstammung und der Zeit nach von einander entfernt sind, um desto mehr so, daß keinem einzigen Wort in einer Sprache eins in einer andern genau entspricht, keine Beugungsweise der einen genau dieselbe Mannigfaltigkeit von Verhältnißfällen zusammenfaßt, wie irgend eine in einer andern. Indem diese Irrationalität, daß ich mich so ausdrükke, durch alle Elemente zweier Sprachen hindurchgeht, muß sie freilich auch jenes Gebiet des bürgerlichen Verkehrs treffen. Allein es ist offenbar, daß sie hier weit weniger drükkt, und so gut als keinen Einfluß hat. Alle Wörter, welche Gegenstände und Thätigkeiten ausdrükken, auf die es ankommen kann, sind gleichsam geaicht, und wenn ja leere übervorsichtige Spizfindigkeit sich noch gegen eine mögliche ungleiche Geltung der Worte verwahren wollte, so gleicht die Sache selbst alles unmittelbar aus. Ganz anders auf jenem der Kunst und Wissenschaft zugehörigen Gebiet, und überall wo mehr der Gedanke herrscht, der mit der Rede Eins ist, nicht die Sache, als deren willkührliches vielleicht

aber fest bestimmtes Zeichen das Wort nur dasteht. Denn wie
unendlich schwer und verwikkelt wird hier das Geschäft! welche
genaue Kenntniß und welche Beherrschung beider Sprachen sezt
es voraus! und wie oft, bei der gemeinschaftlichen Ueberzeugung,
daß ein gleichgeltender Ausdrukk gar nicht zu finden sei, ge-
hen die sachkundigsten und sprachgelehrtesten bedeutend auseinan-
der, wenn sie angeben wollen, welches denn nun der am näch- 148
sten kommende sei. Dies gilt eben so sehr von den lebendigen
malerischen Ausdrükken dichterischer Werke, als von den abgezo-
gensten, das innerste und allgemeinste der Dinge bezeichnenden
der höchsten Wissenschaft.

Das zweite aber, wodurch das eigentliche Uebersezen ein
ganz anderes Geschäft wird als das bloße Dolmetschen, ist die-
ses. Ueberall, wo die Rede nicht ganz durch vor Augen liegende
Gegenstände oder äußere Thatsachen gebunden ist, welche sie nur
aussprechen soll, wo also der redende mehr oder minder selbst-
thätig denkt, also sich aussprechen will, steht der redende in ei-
nem zwiefachen Verhältniß zur Sprache, und seine Rede wird
schon nur richtig verstanden, in wiefern dieses Verhältniß richtig
aufgefaßt wird. Jeder Mensch ist auf der einen Seite in der
Gewalt der Sprache, die er redet; er und sein ganzes Denken
ist ein Erzeugniß derselben. Er kann nichts mit völliger Be-
stimmtheit denken, was außerhalb der Grenzen derselben läge;
die Gestalt seiner Begriffe, die Art und die Grenzen ihrer Ver-
knüpfbarkeit ist ihm vorgezeichnet durch die Sprache, in der er
geboren und erzogen ist; Verstand und Fantasie sind durch sie
gebunden. Auf der andern Seite aber bildet jeder freidenkende
geistig selbstthätige Mensch auch seinerseits die Sprache. Denn
wie anders als durch diese Einwirkungen wäre sie geworden und
gewachsen von ihrem ersten rohen Zustande zu der vollkommneren
Ausbildung in Wissenschaft und Kunst? In diesem Sinne also
ist es die lebendige Kraft des einzelnen, welche in dem bildsamen
Stoff der Sprache neue Formen hervorbringt, ursprünglich nur

für den augenblikklichen Zwekk ein vorübergehendes Bewußtsein
mitzutheilen, von denen aber bald mehr bald minder in der
Sprache zurükkbleibt und von andern aufgenommen weiter bil-
dend um sich greift. Ja man kann sagen, nur in dem Maaß
einer so auf die Sprache wirkt, verdient er weiter als in seinem
jedesmaligen unmittelbaren Bereich vernommen zu werden. Jede
Rede verhallt nothwendig bald, welche durch tausend Organe im-
mer wieder eben so kann hervorgebracht werden; nur die kann
und darf länger bleiben, welche einen neuen Moment im Leben
der Sprache selbst bildet. Daher nun will jede freie und höhere
Rede auf zwiefache Weise gefaßt sein, theils aus dem Geist der
Sprache, aus deren Elementen sie zusammengesezt ist, als eine
durch diesen Geist gebundene und bedingte, aus ihm in dem re-
denden lebendig erzeugte Darstellung; sie will auf der andern
149 Seite gefaßt sein aus dem Gemüth des redenden als seine That,
als nur aus seinem Wesen gerade so hervorgegangen und erklär-
bar. Ja, jegliche Rede dieser Art ist nur verstanden im höheren
Sinne des Wortes, wenn diese beiden Beziehungen derselben zu-
sammen und in ihrem wahren Verhältniß gegen einander aufge-
faßt sind, so daß man weiß, welche von beiden im Ganzen oder
in einzelnen Theilen vorherrscht. Man versteht die Rede auch
als Handlung des redenden nur, wenn man zugleich fühlt, wo
und wie die Gewalt der Sprache ihn ergriffen hat, wo an ihrer
Leitung die Blize der Gedanken sich hingeschlängelt haben, wo
und wie in ihren Formen die umherschweifende Fantasie ist fest-
gehalten worden. Man versteht die Rede auch als Erzeugniß
der Sprache und als Aeußerung ihres Geistes nur, wenn, indem
man z. B. fühlt, so konnte nur ein Hellene denken und reden,
so konnte nur diese Sprache in einem menschlichen Geist wirken,
man zugleich fühlt, so konnte nur dieser Mann hellenisch denken
und reden, so konnte nur er die Sprache ergreifen und gestalten,
so offenbart sich nur sein lebendiger Besiz des Sprachreichthums,
nur sein reger Sinn für Maaß und Wohllaut, nur sein denken-

des und bildendes Vermögen. Wenn nun das Verstehen auf diesem Gebiet selbst in der gleichen Sprache schon schwierig ist, und ein genaues und tiefes Eindringen in den Geist der Sprache und in die Eigenthümlichkeit des Schriftstellers in sich schließt: wie vielmehr nicht wird es eine hohe Kunst sein, wenn von den Erzeugnissen einer fremden und fernen Sprache die Rede ist! Wer denn freilich diese Kunst des Verstehens sich angeeignet hat, durch die eifrigsten Bemühungen um die Sprache, und durch genaue Kenntniß von dem ganzen geschichtlichen Leben des Volks, und durch die lebendigste Vergegenwärtigung einzelner Werke und ihrer Urheber, den freilich, aber auch nur den, kann es gelüsten von den Meisterwerken der Kunst und Wissenschaft das gleiche Verständniß auch seinen Volks- und Zeitgenossen zu eröffnen. Aber die Bedenklichkeiten müssen sich häufen, wenn er sich die Aufgabe näher rükkt, wenn er seine Zwekke genauer bestimmen will und seine Mittel überschlägt. Soll er sich vorsezen, zwei Menschen, die so ganz von einander getrennt sind wie sein der Sprache des Schriftstellers unkundiger Sprachgenosse und der Schriftsteller selbst, diese in ein so unmittelbares Verhältniß zu bringen, wie das eines Schriftstellers und seines ursprünglichen Lesers ist? Oder wenn er auch seinen Lesern nur dasselbe Verständniß eröffnen will und denselben Genuß, dessen er sich erfreut, dem nämlich die Spuren der Mühe aufgedrükkt sind und das 150
Gefühl des fremden beigemischt bleibt: wie kann er dieses schon, geschweige denn jenes, erreichen mit seinen Mitteln? Wenn seine Leser verstehen sollen, so müssen sie den Geist der Sprache auffassen, die dem Schriftsteller einheimisch war, sie müssen dessen eigenthümliche Denkweise und Sinnesart anschauen können; und um dies beides zu bewirken, kann er ihnen nichts darbieten als ihre eigene Sprache, die mit jener nirgends recht übereinstimmt, und als sich selbst, wie er seinen Schriftsteller bald mehr bald minder hell erkannt hat, und bald mehr bald minder ihn bewundert und billigt. Erscheint nicht das Uebersezen, so betrach-



tet, als ein thörichtes Unternehmen? Daher hat man in der Verzweiflung dieses Ziel zu erreichen, oder, wenn man lieber will, ehe man dazu kommen konnte, sich dasselbe deutlich zu denken, nicht für den eigentlichen Kunst- und Sprachsinn, sondern für das geistige Bedürfniß auf der einen, für die geistige Kunst auf der andern Seite, zwei andere Arten erfunden, Bekanntschaft mit den Werken fremder Sprachen zu stiften, wobei man von jenen Schwierigkeiten einige gewaltsam hinwegräumt, andere klüglich umgeht, aber die hier aufgestellte Idee der Uebersezung gänzlich aufgiebt; dies sind die Paraphrase und die Nachbildung. Die Paraphrase will die Irrationalität der Sprachen bezwingen, aber nur auf mechanische Weise. Sie meint, finde ich auch nicht ein Wort in meiner Sprache, welches jenem in der Ursprache entspricht, so will ich doch dessen Werth durch Hinzufügung beschränkender und erweiternder Bestimmungen möglichst zu erreichen suchen. So arbeitet sie sich zwischen lästigem zu viel und quälendem zu wenig schwerfällig durch eine Anhäufung loser Einzelheiten hindurch. Sie kann auf diese Weise den Inhalt vielleicht mit einer beschränkten Genauigkeit wiedergeben, aber auf den Eindrukk leistet sie gänzlich Verzicht; denn die lebendige Rede ist unwiederbringlich getödtet, indem jeder fühlt daß sie so nicht könne ursprünglich aus dem Gemüth eines Menschen gekommen sein. Der Paraphrast verfährt mit den Elementen beider Sprachen, als ob sie mathematische Zeichen wären, die sich durch Vermehrung und Verminderung auf gleichen Werth zurükkführen ließen, und weder der verwandelten Sprache noch der Ursprache Geist kann in diesem Verfahren erscheinen. Wenn noch außerdem die Paraphrase psychologisch die Spuren der Verbindung der Gedanken, wo sie undeutlich sind und sich verlieren wollen, durch Zwischensäze, welche sie als Merkpfähle einschlägt, zu be-
151 zeichnen sucht: so strebt sie zugleich bei schwierigen Compositionen die Stelle eines Commentars zu vertreten, und will noch weniger auf den Begriff der Uebersezung zurükgeführt sein. Die

Nachbildung dagegen beugt sich unter der Irrationalität der Sprachen; sie gesteht, man könne von einem Kunstwerk der Rede kein Abbild in einer andern Sprache hervorbringen, das in seinen einzelnen Theilen den einzelnen Theilen des Urbildes genau entspräche, sondern es bleibe bei der Verschiedenheit der Sprachen, mit welcher so viele andere Verschiedenheiten wesentlich zusammenhängen, nichts anders übrig, als ein Nachbild auszuarbeiten, ein Ganzes, aus merklich von den Theilen des Urbildes verschiedenen Theilen zusammengesezt, welches dennoch in seiner Wirkung jenem Ganzen so nahe komme, als die Verschiedenheit des Materials nur immer gestatte. Ein solches Nachbild ist nun nicht mehr jenes Werk selbst, es soll darin auch keinesweges der Geist der Ursprache dargestellt werden und wirksam sein, vielmehr wird eben dem fremdartigen, was dieser hervorgebracht hat, manches andere untergelegt; sondern es soll nur ein Werk dieser Art, mit Berükksichtigung der Verschiedenheit der Sprache, der Sitten, der Bildungsweise, für seine Leser soviel möglich dasselbe sein, was das Urbild seinen ursprünglichen Lesern leistete; indem die Einerleiheit des Eindrukks gerettet werden soll, giebt man die Identität des Werkes auf. Der Nachbildner will also die beiden, den Schriftsteller und den Leser des Nachbildes, gar nicht zusammenbringen, weil er kein unmittelbares Verhältniß unter ihnen möglich hält, sondern er will nur dem lezten einen ähnlichen Eindrukk machen, wie des Urbildes Sprach- und Zeitgenossen von diesem empfingen. Die Paraphrase wird mehr angewendet auf dem Gebiet der Wissenschaften, die Nachbildung mehr auf dem der schönen Kunst; und wie jedermann gesteht daß ein Kunstwerk durch Paraphrasiren seinen Ton, seinen Glanz, seinen ganzen Kunstgehalt verliert, so hat wol noch niemand die Thorheit unternommen, von einem wissenschaftlichen Meisterwerk eine den Inhalt frei behandelnde Nachbildung geben zu wollen. Beide Verfahrungsarten aber können demjenigen nicht genügen, welcher, von dem Werth eines fremden Meisterwerkes durchdrungen,

den Wirkungskreis desselben über seine Sprachgenossen verbreiten will, und welchem der strengere Begriff der Uebersezung vorschwebt. Beide können daher auch wegen ihrer Abweichung von diesem Begriff hier nicht näher beurtheilt werden; nur als Grenzzeichen für das Gebiet, mit welchem wir es eigentlich zu thun haben, stehen sie hier.

152 Aber nun der eigentliche Uebersezer, der diese beiden ganz getrennten Personen, seinen Schriftsteller und seinen Leser, wirklich einander zuführen, und dem lezten, ohne ihn jedoch aus dem Kreise seiner Muttersprache heraus zu nöthigen, zu einem möglichst richtigen und vollständigen Verständniß und Genuß des ersten verhelfen will, was für Wege kann er hiezu einschlagen? Meines Erachtens giebt es deren nur zwei. Entweder der Uebersezer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen. Beide sind so gänzlich von einander verschieden, daß durchaus einer von beiden so streng als möglich muß verfolgt werden, aus jeder Vermischung aber ein höchst unzuverlässiges Resultat nothwendig hervorgeht, und zu besorgen ist daß Schriftsteller und Leser sich gänzlich verfehlen. Der Unterschied zwischen beiden Methoden, und daß dieses ihr Verhältniß gegen einander sei, muß unmittelbar einleuchten. Im ersten Falle nämlich ist der Uebersezer bemüht, durch seine Arbeit dem Leser das Verstehen der Ursprache, das ihm fehlt, zu ersezen. Das nämliche Bild, den nämlichen Eindrukk, welchen er selbst durch die Kenntniß der Ursprache von dem Werke, wie es ist, gewonnen, sucht er den Lesern mitzutheilen, und sie also an seine ihnen eigentlich fremde Stelle hinzubewegen. Wenn aber die Uebersezung ihren römischen Autor zum Beispiel reden lassen will wie er als Deutscher zu Deutschen würde geredet und geschrieben haben: so bewegt sie den Autor nicht etwa nur eben so bis an die Stelle des Uebersezers, denn auch dem redet er nicht deutsch, sondern römisch, vielmehr rükkt

sie ihn unmittelbar in die Welt der deutschen Leser hinein, und verwandelt ihn in ihres gleichen; und dieses eben ist der andere Fall. Die erste Uebersezung wird vollkommen sein in ihrer Art, wenn man sagen kann, hätte der Autor eben so gut deutsch gelernt, wie der Uebersezer römisch, so würde er sein ursprünglich römisch abgefaßtes Werk nicht anders übersezt haben, als der Uebersezer wirklich gethan. Die andere aber, indem sie den Verfasser nicht zeigt, wie er selbst würde übersezt, sondern wie er ursprünglich als Deutscher deutsch würde geschrieben haben, hat wol schwerlich einen andern Maaßstab der Vollendung, als wenn man versichern könnte, wenn die deutschen Leser insgesammt sich in Kenner und Zeitgenossen des Verfassers verwandeln ließen, so würde ihnen das Werk selbst ganz dasselbe geworden sein, was ihnen jezt, da der Verfasser sich in einen Deutschen verwandelt hat, die Uebersezung ist. Diese Methode haben 153
offenbar alle diejenigen im Auge, welche sich der Formel bedienen, man solle einen Autor so übersezen, wie er selbst würde deutsch geschrieben haben. Aus dieser Gegeneinanderstellung erhellt wol unmittelbar, wie verschieden das Verfahren im einzelnen überall sein muß, und wie, wenn man in derselben Arbeit mit den Methoden wechseln wollte, alles unverständlich und ungedeihlich gerathen würde. Allein ich möchte auch weiter behaupten, daß es außer diesen beiden Methoden keine dritte geben könne, der ein bestimmtes Ziel vorschwebe. Es sind nämlich nicht mehr Verfahrungsarten möglich. Die beiden getrennten Partheien müssen entweder an einem mittleren Punkt zusammentreffen, und das wird immer der des Uebersezers sein, oder die eine muß sich ganz zur andern verfügen, und hiervon fällt nur die eine Art in das Gebiet der Uebersezung, die andere würde eintreten, wenn in unserm Fall die deutschen Leser sich ganz der römischen Sprache, oder vielmehr diese sich ihrer ganz und bis zur Umwandlung bemächtigte. Was man also sonst noch sagt von Uebersezungen nach dem Buchstaben und nach dem Sinn,

von treuen und freien, und was für Ausdrükke sich außerdem mögen geltend gemacht haben, wenn auch dies verschiedene Methoden sein sollen, müssen sie sich auf jene beiden zurükkführen lassen; sollen aber Fehler und Tugenden dadurch bezeichnet werden, so wird das treue und das sinnige, oder das zu buchstäbliche und zu freie der einen Methode ein anderes sein als das der andern. Meine Absicht ist daher, mit Beiseitsezung aller einzelnen über diesen Gegenstand unter den Kunstverständigen schon verhandelten Fragen, nur die allgemeinsten Züge jener beiden Methoden zu betrachten, um die Einsicht vorzubereiten, worin die eigenthümlichen Vorzüge und Schwierigkeiten einer jeden bestehen, von welcher Seite daher jede am meisten den Zwekk des Uebersezens erreicht, und welches die Grenzen der Anwendbarkeit einer jeden sind. Von einer solchen allgemeinen Uebersicht aus bliebe dann zweierlei zu thun, wozu diese Abhandlung nur die Einleitung ist. Man könnte für jede der beiden Methoden, mit Bezugnahme auf die verschiedenen Gattungen der Rede, eine Anweisung entwerfen, und man könnte die ausgezeichnetsten Versuche, welche nach beiden Ansichten gemacht worden sind, vergleichen, beurtheilen, und dadurch die Sache noch mehr erläutern. Beides muß ich anderen oder wenigstens einer anderen Gelegenheit überlassen.

Diejenige Methode, welche danach strebt, dem Leser durch
454 die Uebersezung den Eindrukk zu geben, den er als Deutscher aus der Lesung des Werkes in der Ursprache empfangen würde, muß freilich erst bestimmen, was für ein Verstehen der Ursprache sie gleichsam nachahmen will. Denn es giebt eines, welches sie nicht nachahmen darf, und eines welches sie nicht nachahmen kann. Jenes ist ein schülerhaftes Verstehen, das sich noch mühsam und fast ekelhaft durch das einzelne hindurchstümpert, und deshalb noch nirgend zu einem klaren Ueberschauen des Ganzen, zu einem lebendigen Festhalten des Zusammenhanges gedeiht. So lange der gebildete Theil eines Volkes im Ganzen noch keine Erfahrung

hat von einem innigeren Eindringen in fremde Sprachen: so mögen auch diejenigen, die weiter gekommen sind, durch ihren guten Genius bewahrt bleiben, nicht Uebersezungen dieser Art zu unternehmen. Denn wollten sie ihr eigenes Verstehen zum Maaßstab nehmen, so würden sie selbst wenig verstanden werden und wenig ausrichten; sollte aber ihre Uebersezung das gewöhnliche Verstehen darstellen, so könnte das holperige Werk nicht zeitig genug von der Bühne heruntergepocht werden. In einem solchen Zeitraume mögen also erst freie Nachbildungen die Lust am Fremden wekken und schärfen, und Paraphrasen ein allgemeineres Verstehen vorbereiten, um so künftigen Uebersezungen Bahn zu machen *). Ein anderes Verstehen aber giebt es, welches kein Uebersezer nachzubilden vermag. Denken wir uns nämlich solche wunderbare Männer, wie sie die Natur bisweilen hervorzubringen pflegt, gleichsam um zu zeigen daß sie auch die Schranken der Volksthümlichkeit in einzelnen Fällen vernichten kann, Männer die solche eigenthümliche Verwandtschaft fühlen zu einem fremden Dasein, daß sie sich in eine fremde Sprache und
deren Erzeugnisse ganz hinein leben und denken, und indem sie 155

---

*) Dies war im Ganzen noch der Zustand der Deutschen in jener Zeit, von welcher Göthe (A. m. Leben III. S. 111.) redend meint, prosaische Uebersezungen auch von Dichterwerken, und solche werden immer mehr oder weniger Paraphrasen sein müssen, seien förderlicher für die Jugendbildung, und in so fern kann ich ihm völlig beistimmen; denn in solcher Zeit kann von fremder Dichtkunst nur die Erfindung verständlich gemacht werden, für ihren metrischen und musikalischen Werth aber kann es noch kein Anerkenntniß geben. Das aber kann ich nicht glauben, daß auch jezt der Vossische Homer und der Schlegelsche Shakespeare nur sollten zur Unterhaltung der Gelehrten unter sich dienen; und eben so wenig, daß auch jezt noch eine prosaische Uebersezung des Homer zu wahrer Geschmakks- und Kunstbildung sollte förderlich sein können; sondern für die Kinder eine Bearbeitung wie die Beckersche, und für die Erwachsenen jung und alt eine metrische Uebersezung, wie wir sie freilich vielleicht noch nicht besizen; zwischen diese beiden wüßte ich jezt nichts förderliches mehr zu sezen.

sich ganz mit einer ausländischen Welt beschäftigen, sich die heimische Welt und heimische Sprache ganz fremd werden lassen; oder auch solche Männer, die gleichsam das Vermögen der Sprache in seinem ganzen Umfang darzustellen bestimmt sind, und denen alle Sprachen, die sie irgend erreichen können, völlig gleich gelten, und sie wie angegossen kleiden: diese stehen auf einem Punkt, wo der Werth des Uebersezens Null wird; denn da bei ihrem Auffassen fremder Werke auch nicht der mindeste Einfluß der Muttersprache mehr statt findet, und sie sich ihres Verstehens auf keine Weise in der Muttersprache, sondern ganz heimisch in der Ursprache selbst unmittelbar bewußt werden, auch gar keine Incommensurabilität fühlen zwischen ihrem Denken und der Sprache worin sie lesen: so kann auch keine Uebersezung ihr Verstehen erreichen oder darstellen. Und wie es hieße Wasser ins Meer gießen oder gar in den Wein, wenn man für sie übersezen wollte: so pflegen auch sie von ihrer Höhe herab nicht mit Unrecht gar mitleidig zu lächeln über die Versuche, die auf diesem Gebiet gemacht werden. Denn freilich, wenn das Publikum, für welches übersezt wird, ihnen gleich wäre, so bedürfte es dieser Mühe nicht. Das Uebersezen bezieht sich also auf einen Zustand, der zwischen diesen beiden mitten inne liegt, und der Uebersezer muß also sich zum Ziel stekken, seinem Leser ein solches Bild und einen solchen Genuß zu verschaffen, wie das Lesen des Werkes in der Ursprache dem so gebildeten Manne gewährt, den wir im besseren Sinne des Worts den Liebhaber und Kenner zu nennen pflegen, dem die fremde Sprache geläufig ist, aber doch immer fremde bleibt, der nicht mehr wie die Schüler sich erst das einzelne wieder in der Muttersprache denken muß, ehe er das Ganze fassen kann, der aber doch auch da wo er am ungestörtesten sich der Schönheiten eines Werkes erfreut, sich immer der Verschiedenheit der Sprache von seiner Muttersprache bewußt bleibt. Allerdings bleibt uns der Wirkungskreis und die Bestimmung dieser Art zu übersezen auch nach der Feststellung dieser Punkte noch schwan-

kend genug. Nur das sehen wir, daß, wie die Neigung zum
Uebersezen erst entstehen kann, wenn eine gewisse Fähigkeit zum
Verkehr mit fremden Sprachen unter dem gebildeten Volkstheile
verbreitet ist, so auch die Kunst erst wachsen und das Ziel im-
mer höher gestekkt werden wird, je mehr Liebhaberei und Ken-
nerschaft fremder Geisteswerke unter denen im Volke sich verbrei-
tet und erhöht, welche ihr Ohr geübt und gebildet haben, ohne 156
doch Sprachkunde zu ihrem eigentlichen Geschäft zu machen.
Aber das können wir uns zugleich nicht verhehlen, daß, je em-
pfänglichere Leser da sind für solche Uebersezungen, um desto hö-
her auch die Schwierigkeiten des Unternehmens sich thürmen, zu-
mal wenn man auf die eigenthümlichsten Erzeugnisse der Kunst
und Wissenschaft eines Volkes sieht, welche doch die wichtigsten
Gegenstände für den Uebersezer sind. Nämlich, wie die Sprache
ein geschichtliches Ding ist, so giebt es auch keinen rechten Sinn
für sie, ohne Sinn für ihre Geschichte. Sprachen werden nicht
erfunden, und auch alles rein willkührliche Arbeiten an ihnen
und in ihnen ist Thorheit; aber sie werden allmählig entdekkt,
und Wissenschaft und Kunst sind die Kräfte, durch welche diese
Entdekkung gefördert und vollendet wird. Jeder ausgezeichnete
Geist, in welchem sich unter einer von beiden Formen ein Theil
von den Anschauungen des Volks eigenthümlich gestaltet, arbeitet
und wirkt hiezu in der Sprache, und seine Werke müssen also
auch einen Theil ihrer Geschichte enthalten. Dieses verursacht
dem Uebersezer wissenschaftlicher Werke große ja oft unüberwind-
liche Schwierigkeiten; denn wer mit hinreichenden Kenntnissen
ausgerüstet ein ausgezeichnetes Werk dieser Art in der Ursprache
liest, dem wird der Einfluß desselben auf die Sprache nicht leicht
entgehen. Er merkt welche Wörter welche Verbindungen ihm
dort noch in dem ersten Glanz der Neuheit erscheinen; er sieht
wie sie durch das besondere Bedürfniß dieses Geistes und durch
seine bezeichnende Kraft sich in die Sprache einschleichen; und diese
Bemerkung bestimmt sehr wesentlich den Eindrukk, den er em-

pfängt. Es liegt also in der Aufgabe der Uebersezung, eben die-
ses auch auf ihren Leser fortzupflanzen; sonst geht ihm ein oft
sehr bedeutender Theil dessen, was ihm zugedacht ist, verloren.
Aber wie ist dieses zu erreichen? Schon im einzelnen, wie oft
wird einem neuen Worte der Urschrift gerade ein altes und ver-
brauchtes in unserer Sprache am besten entsprechen, so daß der
Uebersezer, wenn er auch da das sprachbildende des Werks zei-
gen wollte, einen fremden Inhalt an die Stelle sezen und also
in das Gebiet der Nachbildung ausweichen müßte! Wie oft, wenn
er auch neues durch neues wiedergeben kann, wird doch das der
Zusammensezung und Abstammung nach ähnlichste Wort nicht
den Sinn am treusten wiedergeben, und er also doch andere An-
klänge aufregen müssen, wenn er den unmittelbaren Zusammen-
hang nicht verlezen will! Er wird sich damit trösten müssen,
157 daß er an andern Stellen, wo der Verfasser alte und bekannte
Wörter gebraucht hat, das versäumte nachholen kann, und also
im Ganzen doch erreicht, was er nicht in jedem einzelnen Falle
zu erreichen vermag. Sieht man aber auf die Wortbildung ei-
nes Meisters in ihrem ganzen Zusammenhang, auf seinen Ge-
brauch verwandter Wörter und Wortstämme in ganzen Massen
sich auf einander beziehender Schriften: wie will der Uebersezer
sich hier glükklich durchfinden, da das System der Begriffe und
ihrer Zeichen in seiner Sprache ein ganz anderes ist, als in der
Ursprache, und die Wortstämme, anstatt sich gleichlaufend zu
dekken, vielmehr einander in den wunderlichsten Richtungen durch-
schneiden. Unmöglich kann daher der Sprachgebrauch des Ueber-
sezers überall eben so zusammenhangen, wie der seines Schrift-
stellers. Hier also wird er zufrieden sein müssen, im einzelnen
zu erreichen, was er im ganzen nicht erreichen kann. Er wird
sich bei seinen Lesern bedingen, daß sie nicht eben so streng wie
die ursprünglichen bei einer Schrift an die andern denken, son-
dern jede mehr für sich betrachten, ja daß sie ihn noch loben sol-
len, wenn er innerhalb einzelner Schriften, ja oft auch nur ein-

zelner Theile derselben, eine solche Gleichförmigkeit in Absicht der
wichtigeren Gegenstände zu erhalten weiß, daß nicht Ein Wort
eine Menge ganz verschiedener Stellvertreter bekommt, oder in
der Uebersezung eine bunte Verschiedenheit herrscht, wo in der
Ursprache eine feste Verwandtschaft des Ausdrukks durchgeht. Diese
Schwierigkeiten zeigen sich am meisten auf dem Gebiet der Wis-
senschaft; andere giebt es, und nicht geringere, auf dem Gebiet
der Poesie und auch der kunstreicheren Prosa, für welche eben-
falls das musikalische Element der Sprache, das sich in Rhyth-
mus und Tonwechsel offenbart, eine ausgezeichnete und höhere
Bedeutung hat. Jeder fühlt es, daß der feinste Geist, der höchste
Zauber der Kunst in ihren vollendetsten Erzeugnissen verloren
geht, wenn dieses unbeachtet bleibt oder zerstört wird. Was also
dem sinnigen Leser der Urschrift in dieser Hinsicht auffällt als
eigenthümlich als absichtlich als wirksam auf Ton und Stim-
mung des Gemüthes, als entscheidend für die mimische oder mu-
sikalische Begleitung der Rede, das soll auch unser Uebersezer mit
übertragen. Aber wie oft, ja es ist schon fast ein Wunder, wenn
man nicht sagen muß immer, werden nicht die rhythmische und
melodische Treue und die dialektische und grammatische in unver-
söhnlichem Streit gegen einander liegen! Wie schwer, daß nicht
im Hin- und Herschwanken welches hier welches dort solle auf-
geopfert werden, oft gerade das unrechte herauskomme! Wie 158
schwer selbst daß der Uebersezer unparteiisch, was er jedem hier
hat entziehen müssen, ihm, wo die Gelegenheit es mit sich bringt,
auch wirklich erseze, und nicht, wenn gleich unwissentlich, in eine
beharrliche Einseitigkeit gerathe, weil seine Neigung dem einen
Kunstelement vor dem andern gewidmet ist! Denn liebt er in
den Kunstwerken mehr den ethischen Stoff und seine Behand-
lung: so wird er minder merken, wo er dem metrischen und mu-
sikalischen der Form unrecht gethan, und sich, statt auf Ersaz zu
denken, mit einer immer mehr ins leichte und gleichsam para-
phrastische hineinspielenden Uebertragung derselben begnügen. Trifft

es sich aber, daß der Uebersezer ein Musiker ist oder Metriker, so wird er das logische Element hintansezen, um sich nur des musikalischen ganz zu bemächtigen; und indem er sich in dieser Einseitigkeit immer tiefer verstrikkt, wird er je länger je unerfreulicher arbeiten, und wenn man seine Uebertragung im großen mit der Urschrift vergleicht, wird man finden, daß er, ohne es zu bemerken, jener schülerhaften Dürftigkeit immer näher kommt, der über dem einzelnen das ganze verloren geht; denn wenn der materiellen Aehnlichkeit des Tons und des Rhythmus zu Liebe, was in der einen Sprache leicht ist und natürlich wiedergegeben wird, durch schwere und anstößige Ausdrükke in der andern: so muß im ganzen ein völlig verschiedener Eindrukk entstehen.

Noch andere Schwierigkeiten zeigen sich, wenn der Uebersezer auf sein Verhältniß zu der Sprache sieht, in der er schreibt, und auf das Verhältniß seiner Uebersezung zu seinen andern Werken. Wenn wir jene wunderbaren Meister ausnehmen, denen mehrere Sprachen gleich sind, oder gar Eine erlernte über die Muttersprache hinaus natürlich, für welche, wie gesagt, durchaus nicht übersezt werden kann; alle andere Menschen, wie geläufig sie eine fremde Sprache auch lesen, behalten doch immer dabei das Gefühl des fremden. Wie soll nun der Uebersezer es machen, um eben dieses Gefühl, daß sie ausländisches vor sich haben, auch auf seine Leser fortzupflanzen, denen er die Uebersezung in ihrer Muttersprache vorlegt? Man wird freilich sagen, das Wort dieses Räthsels sei längst gefunden, und es sei bei uns häufig vielleicht mehr als zu gut gelöset worden; denn je genauer sich die Uebersezung an die Wendungen der Urschrift anschließe, um desto fremder werde sie schon den Leser gemahnen. Freilich wol, und es ist leicht genug über dieses Verfahren im allgemeinen zu lächeln. Allein wenn man sich diese Freude nicht zu
159 wolfeil machen will, wenn man nicht das meisterhafteste mit dem schülerhaftesten und schlechtesten in einem Bade ausschütten will: so muß man zugeben, ein unerlaßliches Erforderniß dieser Me-

thode des Uebersezens ist eine Haltung der Sprache, die nicht nur nicht alltäglich ist, sondern die auch ahnden läßt daß sie nicht ganz frei gewachsen, vielmehr zu einer fremden Aehnlichkeit hinübergebogen sei; und man muß gestehen, dieses mit Kunst und Maaß zu thun, ohne eigenen Nachtheil und ohne Nachtheil der Sprache, dies ist vielleicht die größte Schwierigkeit die unser Uebersezer zu überwinden hat. Das Unternehmen erscheint als der wunderbarste Stand der Erniedrigung, in den sich ein nicht schlechter Schriftsteller versezen kann. Wer möchte nicht seine Muttersprache überall in der volksgemäßesten Schönheit auftreten lassen, deren jede Gattung nur fähig ist? Wer möchte nicht lieber Kinder erzeugen, die das väterliche Geschlecht rein darstellen, als Blendlinge? Wer wird sich gern auflegen, in minder leichten und anmuthigen Bewegungen sich zu zeigen als er wol könnte, und bisweilen wenigstens schroff und steif zu erscheinen, um dem Leser so anstößig zu werden als nöthig ist damit er das Bewußtsein der Sache nicht verliere? Wer wird sich gern gefallen lassen, daß er für unbeholfen gehalten werde, indem er sich befleißiget der fremden Sprache so nahe zu bleiben als die eigene es nur erlaubt, und daß man ihn, wie Eltern, die ihre Kinder den Kunstspringern übergeben, tadelt, daß er seine Muttersprache, anstatt sie in ihrer heimischen Turnkunst gewandt zu üben, an ausländische und unnatürliche Verrenkungen gewöhne! Wer mag endlich gern gerade von den größten Kennern und Meistern am mitleidigsten belächelt werden, daß sie sein mühsames und voreiliges Deutsch nicht verstehen würden, wenn sie nicht ihr hellenisches und römisches dazu nähmen! Dies sind die Entsagungen die jener Uebersezer nothwendig übernehmen muß, dies die Gefahren denen er sich aussezt, wenn er in dem Bestreben den Ton der Sprache fremd zu halten nicht die feinste Linie beobachtet, und denen er auch so auf keinen Fall ganz entgeht, weil jeder sich diese Linie etwas anders zieht. Denkt er nun noch an den unvermeidlichen Einfluß der Gewöh-

nung: so kann ihm bange werden, daß auch in seine freien und ursprünglichen Erzeugnisse vom Uebersezen her manches minder gehörige und rauhe sich einschleiche, und ihm der zarte Sinn für das heimische Wohlbefinden der Sprache sich etwas abstumpfe. Und denkt er gar an das große Heer der Nachahmer, und an
160 die in dem schriftstellerischen Publikum herrschende Trägheit und Mittelmäßigkeit: so muß er sich erschrekken, wieviel lokkeres gesezwidriges Wesen, wieviel wahre Unbeholfenheit und Härte, wieviel Sprachverderben aller Art er vielleicht mit zu verantworten bekommt; denn fast nur die besten und die schlechtesten werden nicht streben einen falschen Vortheil aus seinen Bemühungen zu ziehen. Diese Klagen, daß ein solches Uebersezen nothwendig der Reinheit der Sprache und ihrer ruhigen Fortentwikkelung von innen heraus nachtheilig werden müsse, sind häufig gehört worden. Wollen wir sie nun auch vor der Hand bei Seite stellen mit der Vertröstung, daß wol auch Vortheile werden diesen Nachtheilen gegenüberstehen, und daß, wie alles gute mit üblem versezt sei, die Weisheit eben darin bestehe, indem man von dem ersten so viel als möglich erlangt, von dem andern so wenig als möglich mitzunehmen: soviel geht aus dieser schwierigen Aufgabe, daß man in der Muttersprache das fremde darstellen solle, auf jeden Fall hervor. Zuerst, daß diese Methode des Uebersezens nicht in allen Sprachen gleich gut gedeihen kann, sondern nur in solchen die nicht in zu engen Banden eines klassischen Ausdrukks gefangen liegen, außerhalb dessen alles verwerflich ist. Solche gebundene Sprachen mögen die Erweiterung ihres Gebietes dadurch suchen, daß sie sich sprechen machen von Ausländern, die mehr als ihre Muttersprache bedürfen; hiezu werden sie sich wol vorzüglich eignen; sie mögen sich fremde Werke aneignen durch Nachbildungen oder vielleicht durch Uebersezungen der andern Art: diese Art aber müssen sie den freieren Sprachen überlassen, in denen Abweichungen und Neuerungen mehr geduldet werden, und so daß aus ihrer Anhäufung unter gewissen

Umständen ein bestimmter Charakter entstehen kann. Ferner folgt
deutlich genug, daß diese Art zu übersezen gar keinen Werth hat,
wenn sie in einer Sprache nur einzeln und zufällig betrieben
wird. Denn der Zwekk ist ja offenbar damit nicht erreicht, daß
ein überhaupt fremder Geist den Leser anweht; sondern wenn er
eine Ahndung bekommen soll, sei es auch nur eine entfernte, von
der Ursprache und von dem was das Werk dieser verdankt, und
ihm so einigermaßen ersezt werden soll daß er sie nicht versteht:
so muß er nicht nur die ganz unbestimmte Empfindung bekom-
men, daß was er liest nicht ganz einheimisch klingt; sondern es
muß ihm nach etwas bestimmtem anderm klingen; das aber ist
nur möglich, wenn er Vergleichungen in Masse anstellen kann.
Hat er einiges gelesen, wovon er weiß daß es aus andern neuen
und anderes aus alten Sprachen übersezt ist, und es ist in die- 101
sem Sinn übersezt: so wird sich ihm wol ein Gehör anbilden,
um das alte und neuere zu unterscheiden. Aber weit mehr schon
muß er gelesen haben, wenn er hellenischen von römischem Ur-
sprung, oder italiänischen von spanischem unterscheiden soll. Und
doch ist auch dieses noch kaum der höchste Zwekk; sondern der
Leser der Uebersezung wird dem besseren Leser des Werks in der
Ursprache erst dann gleich kommen, wann er neben dem Geist
der Sprache auch den eigenthümlichen Geist des Verfassers in
dem Werk zu ahnden und allmählig bestimmt aufzufassen ver-
mag, wozu freilich das Talent der individuellen Anschauung das
einzige Organ, aber eben für dieses eine noch weit größere Masse
von Vergleichungen unentbehrlich ist. Diese sind nicht vorhan-
den, wenn in einer Sprache nur hie und da einzelne Werke der
Meister in einzelnen Gattungen übertragen werden. Auf diesem
Wege können auch die gebildetsten Leser nur eine höchst unvoll-
kommene Kenntniß des fremden durch Uebersezung erlangen; und
daß sie sich zu einem eigentlichen Urtheil, es sei über die Ueber-
sezung oder über das Original, sollten erheben können, daran ist
gar nicht zu denken. Daher erfordert diese Art zu übersezen

durchaus ein Verfahren im großen, ein Verpflanzen ganzer Litteraturen in eine Sprache, und hat also auch nur Sinn und Werth unter einem Volk welches entschiedene Neigung hat sich das fremde anzueignen. Einzelne Arbeiten dieser Art haben nur einen Werth als Vorläufer einer sich allgemeiner entwikkelnden und ausbildenden Lust an diesem Verfahren. Regen sie diese nicht auf, so haben sie auch im Geist der Sprache und des Zeitalters etwas gegen sich; sie können alsdann nur als verfehlte Versuche erscheinen, und auch für sich wenig oder keinen Erfolg haben. Allein auch wenn die Sache überhand nimmt, ist nicht leicht zu erwarten, daß eine Arbeit dieser Art, wie vortrefflich sie auch sei, sich allgemeinen Beifall erwerben werde. Bei den vielen Rükksichten, welche zu nehmen, und Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, müssen sich verschiedene Ansichten darüber entwikkeln, welche Theile der Aufgabe hervorzuheben und welche vielmehr unterzuordnen sind. So werden gewissermaßen verschiedene Schulen unter den Meistern und verschiedene Partheien im Publikum sich bilden als Anhänger von jenen; und wiewol dieselbe Methode überall zum Grunde liegt, werden doch von demselben Werk verschiedene Uebersezungen neben einander bestehen können, aus verschiedenen Gesichtspunkten gefaßt, von denen man
162 nicht eben sagen könnte, daß eine im ganzen vollkommner sei oder zurükkstehe, sondern nur einzelne Theile werden in der einen besser gelungen sein, und andere in anderen, und erst alle zusammengestellt und auf einander bezogen, wie die eine auf diese die andere auf jene Annäherung an die Ursprache oder Schonung der eigenen einen besonderen Werth legt, werden sie die Aufgabe ganz erschöpfen, jede aber für sich immer nur einen relativen und subjectiven Werth haben.

Dies sind die Schwierigkeiten welche dieser Methode des Uebersezens entgegenstehen, und die Unvollkommenheiten die ihr wesentlich anhängen. Aber diese eingestanden muß man doch das Unternehmen selbst anerkennen, und kann ihm sein Verdienst nicht

absprechen. Es beruht auf zwei Bedingungen, daß das Verstehen ausländischer Werke ein bekannter und gewünschter Zustand sei, und daß der heimischen Sprache selbst eine gewisse Biegsamkeit zugestanden werde. Wo diese gegeben sind, da wird ein solches Uebersezen eine natürliche Erscheinung, greift ein in die gesammte Geistesentwikkelung, und wie es einen bestimmten Werth erhält, giebt es auch einen sichern Genuß.

Wie steht es nun aber mit der entgegengesezten Methode, welche, ihrem Leser gar keine Mühe und Anstrengung zumuthend, ihm den fremden Verfasser in seine unmittelbare Gegenwart hinzaubern, und das Werk so zeigen will, wie es sein würde, wenn der Verfasser selbst es ursprünglich in des Lesers Sprache geschrieben hätte? Diese Forderung ist nicht selten ausgesprochen worden als diejenige die man an einen wahren Uebersezer zu machen hätte, und als weit höher und vollkommener in Vergleich mit jener; es sind auch Versuche gemacht worden im einzelnen, oder vielleicht Meisterstükke, die offenbar genug sich dieses Ziel vorgestekkt haben. Laßt uns nun sehen wie es hiermit steht, und ob es nicht vielleicht gut wäre, wenn dieses bis jezt unstreitig seltnere Verfahren häufiger würde, und jenes bedenkliche und in vielen Stükken ungenügende verdrängte.

Soviel sehen wir gleich, daß die Sprache des Uebersezers
von dieser Methode nicht das mindeste zu befürchten hat. Seine
erste Regel muß sein, sich wegen des Verhältnisses, in dem seine
Arbeit zu einer fremden Sprache steht, nichts zu erlauben was
nicht auch jeder ursprünglichen Schrift gleicher Gattung in der
heimischen Sprache erlaubt wird. Ja er hat so sehr als irgend
einer die Pflicht, wenigstens dieselbe Sorgfalt für die Reinigkeit
und Vollendung der Sprache zu beobachten, derselben Leichtig-
keit und Natürlichkeit des Stils nachzustreben, die seinem Schrift- 163
steller in der Ursprache nachzurühmen ist. Auch das ist gewiß,
wenn wir unsern Landsleuten recht anschaulich machen wollen
was ein Schriftsteller für seine Sprache gewesen ist, daß wir keine

bessere Formel aufstellen können, als ihn so redend einzuführen, wie wir uns denken müssen daß er in der unsrigen würde geredet haben, zumal wenn die Entwikkelungsstufe, worauf er seine Sprache fand, eine Aehnlichkeit hat mit der worauf die unsrige eben steht. Wir können uns in einem gewissen Sinne denken, wie Tacitus würde geredet haben, wenn er ein Deutscher gewesen wäre, das heißt, genauer genommen, wie ein Deutscher reden würde, der unserer Sprache das wäre was Tacitus der seinigen; und wohl dem, der es sich so lebendig denkt, daß er ihn wirklich kann reden lassen! Aber ob dies nun geschehen könnte, indem er ihn dieselbigen Sachen sagen läßt, die der römische Tacitus in lateinischer Sprache geredet, das ist eine andere und nicht leicht zu bejahende Frage. Denn ein ganz anderes ist, den Einfluß, den ein Mann auf seine Sprache ausgeübt hat, richtig auffassen und irgend wie darstellen, und wieder ein ganz anderes, wissen wollen, wie seine Gedanken und ihr Ausdrukk sich würden gewendet haben, wenn er gewohnt gewesen wäre ursprünglich in einer andern Sprache zu denken und sich auszudrükken! Wer überzeugt ist daß wesentlich und innerlich Gedanke und Ausdrukk ganz dasselbe sind, und auf dieser Ueberzeugung beruht doch die ganze Kunst alles Verstehens der Rede, und also auch alles Uebersezens, kann der einen Menschen von seiner angebornen Sprache trennen wollen, und meinen, es könne ein Mensch, oder auch nur eine Gedankenreihe eines Menschen, eine und dieselbe werden in zwei Sprachen? oder wenn sie denn auch auf gewisse Weise verschieden ist, kann er sich anmaaßen die Rede bis in ihr innerstes aufzulösen, den Antheil der Sprache daran auszuscheiden, und durch einen neuen gleichsam chemischen Prozeß sich das innerste derselben verbinden zu lassen mit dem Wesen und der Kraft einer andern Sprache? Denn offenbar müßte man, um diese Aufgabe zu lösen, alles, was an dem schriftlichen Werk eines Mannes auch auf die entfernteste Weise Einwirkung irgend dessen ist, was er von Kindheit an in seiner Mutter-

sprache geredet hat und gehört, rein ausscheiden, und nun gleich-
sam der nakkten eigenthümlichen in ihrer Richtung auf einen
gewissen Gegenstand begriffenen Denkweise desselben zuführen al-
les dasjenige, was Einwirkung gewesen sein würde alles dessen
was er vom Anfang seines Lebens oder von seiner ersten Be- 164
kanntschaft mit der fremden Sprache an in ihr geredet und ge-
hört hätte, bis er zu der Fertigkeit gekommen wäre in ihr ur-
sprünglich zu denken und niederzuschreiben? Dies wird nicht
eher möglich sein, als bis es gelungen ist durch einen künstlichen
chemischen Prozeß organische Produkte zusammenzusezen. Ja man
kann sagen, das Ziel, so zu übersezen wie der Verfasser in der
Sprache der Uebersezung selbst würde ursprünglich geschrieben ha-
ben, ist nicht nur unerreichbar, sondern es ist auch in sich nich-
tig und leer; denn wer die bildende Kraft der Sprache, wie sie
eins ist mit der Eigenthümlichkeit des Volkes, anerkennt, der
muß auch gestehen daß jedem ausgezeichnetsten am meisten sein
ganzes Wissen, und auch die Möglichkeit es darzustellen, mit der
Sprache und durch sie angebildet ist, und daß also niemanden
seine Sprache nur mechanisch und äußerlich gleichsam in Riemen
anhängt, und wie man leicht ein Gespann löset und ein anderes
vorlegt, so sich jemand auch nach Belieben im Denken eine an-
dere Sprache vorlegen könne, daß vielmehr jeder nur in seiner
Muttersprache ursprünglich producire, und man also gar die
Frage nicht aufwerfen kann, wie er seine Werke in einer andern
Sprache würde geschrieben haben. Hiegegen wird freilich jeder
zwei Fälle anführen, die häufig genug vorkommen. Zuerst hat
es doch offenbar sonst, nicht nur in einzelnen Ausnahmen, denn
so kommt es noch vor, sondern auch im großen eine Fertigkeit
gegeben, in andern Sprachen als der angebornen ursprünglich zu
schreiben, ja zu philosophiren und zu dichten. Warum soll man
also nicht, um ein desto sichreres Maaß zu bekommen, diese Fer-
tigkeit in Gedanken auf jeden Schriftsteller übertragen, welchen
man übersezen will? Darum nicht, weil es mit dieser Fertigkeit

die Bewandtniß hat, daß sie nur in solchen Fällen vorkommt, wo dasselbe entweder überhaupt oder wenigstens von demselben nicht könnte in der angebornen Sprache gesagt werden. Wenn wir in die Zeiten zurükkgehn, wo die romanischen Sprachen anfingen sich zu bilden, wer kann sagen, welche Sprache damals den dortigen Menschen sei angeboren gewesen? und wer wird läugnen wollen, daß denen, welche eine wissenschaftliche Bestrebung ergriffen, das lateinische mehr Muttersprache gewesen als das volgare? Dies geht aber für einzelne Bedürfnisse und Thätigkeiten des Geistes noch viel weiter herab. So lange die Muttersprache für diese noch nicht gebildet ist, bleibt diejenige Sprache die partielle Muttersprache, aus welcher jene Richtungen des Gei-
165 stes sich einem werdenden Volke mitgetheilt haben. Grotius und Leibnitz konnten nicht, wenigstens nicht ohne ganz andere Menschen zu sein, deutsch und holländisch philosophiren. Ja auch wenn jene Wurzel schon ganz vertrokknet und der Senker von dem alten Stamme völlig losgerissen ist, muß doch, wer nicht selbst zugleich ein sprachbildendes und ein umwälzendes Wesen ist, sich noch vielfältig einer fremden Sprache willkührlich oder durch untergeordnete Gründe bestimmt anschließen. Unserm großen König waren alle feineren und höheren Gedanken durch eine fremde Sprache gekommen, und diese hatte er sich für dieses Gebiet auf das innigste angeeignet. Was er französisch philosophirte und dichtete, war er unfähig deutsch zu philosophiren und zu dichten. Wir müssen es bedauern, daß die große Vorliebe für England, die einen Theil der Familie beherrschte, nicht die Richtung nehmen konnte, ihm von Kindheit an die englische Sprache, deren leztes goldenes Zeitalter damals blühte, und die der deutschen um so vieles näher ist, anzueignen. Aber wir dürfen hoffen, daß wenn er eine streng gelehrte Erziehung genossen hätte, er lieber würde lateinisch philosophirt und gedichtet haben als französisch. Indem also dieses besondern Bedingungen unterliegt, indem nicht in gleichviel welcher fremden Sprache, son-

dern nur in einer bestimmten, jeder und nur das hervorbringt,
was von ihm in seiner Muttersprache nicht konnte hervorgebracht
werden: so beweiset es nichts für eine Methode des Uebersezens,
welche zeigen will, wie einer das, was er wirklich in seiner Mut=
tersprache geschrieben hat, in einer andern würde geschrieben ha=
ben. Der zweite Fall aber, eines ursprünglichen Lesens und
Schreibens in fremden Sprachen, scheint günstiger für diese Me=
thode. Denn wer wird es unsern Welt= und Hofleuten abspre=
chen, daß was sie liebenswürdiges in fremden Zungen über ihre
Lippen bringen, sie auch gleich in derselben Sprache gedacht
und nicht etwa aus dem armen Deutsch erst innerlich übersezt
haben? und wie es ihr Ruhm ist, diese Süßigkeiten und Fein=
heiten in vielen Sprachen gleich gut sagen zu können, so denken
sie sie auch gewiß in allen mit gleicher Leichtigkeit, und jeder
wird auch vom andern recht gut wissen, wie er eben das was
er jezt auf französisch gesagt hat auf italiänisch würde gesagt ha=
ben. Allein diese Reden sind auch freilich nicht aus dem Gebiet,
wo die Gedanken kräftig aus der tiefen Wurzel einer eigenthüm=
lichen Sprache hervortreiben, sondern wie die Kresse, die ein
künstlicher Mann ohne alle Erde auf dem weißen Tuche wachsen
macht. Diese Reden sind weder der heilige Ernst der Sprache,
noch das schöne wohlgemessene Spiel derselben; sondern wie die 166
Völker durcheinander laufen in dieser Zeit, auf eine Weise die
man sonst weniger kannte, so ist überall Markt, und dieses sind
die Marktgespräche, mögen sie nun politisch sein oder litterarisch,
oder gesellig, und sie gehören wahrlich nicht in das Gebiet des
Uebersezers, sondern nur des Dolmetschers etwa. Wenn nun
dergleichen, wie es wol bisweilen geschieht, in ein größeres Ganze
sich zusammenfilzen und Schrift werden: so mag eine solche
Schrift, die ganz in dem leichten und anmuthigen Leben spielt
ohne irgend eine Tiefe des Daseins aufzuschließen oder eine Ei=
genthümlichkeit des Volkes zu bewahren, nach dieser Regel über=
sezt werden; aber auch nur sie, weil nur sie eben so gut auch



ursprünglich konnte in einer andern Sprache gefaßt sein. Und weiter mag diese Regel sich nicht erstrekken, als vielleicht noch auf die Eingänge und Vorhöfe tieferer und herrlicher Werke, die auch oft ganz in dem Gebiet des leichten geselligen Lebens erbaut sind. Nämlich, je mehr den einzelnen Gedanken eines Werkes und ihrer Verknüpfung die Volkseigenthümlichkeit anhaftet, und vielleicht gar noch außerdem das Gepräge einer längst abgelaufenen Zeit, um desto mehr verliert die Regel überhaupt ihre Bedeutung. Denn so wahr das auch bleibt in mancher Hinsicht, daß erst durch das Verständniß mehrerer Sprachen der Mensch in gewissem Sinne gebildet wird, und ein Weltbürger: so müssen wir doch gestehen, so wie wir die Weltbürgerschaft nicht für die ächte halten, die in wichtigen Momenten die Vaterlandsliebe unterdrükkt, so ist auch in Bezug auf die Sprachen eine solche allgemeine Liebe nicht die rechte und wahrhaft bildende, welche für den lebendigen und höheren Gebrauch irgend eine Sprache, gleichviel ob alte oder neue, der vaterländischen gleich stellen will. Wie Einem Lande, so auch Einer Sprache oder der andern, muß der Mensch sich entschließen anzugehören, oder er schwebt haltungslos in unerfreulicher Mitte. Es ist recht, daß noch jezt unter uns lateinisch geschrieben wird von Amtswegen, um das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß dies unserer Vorfahren wissenschaftliche und heilige Muttersprache gewesen ist; es ist heilsam, daß es auch sonst geschehe im Gebiet der gemeinsamen europäischen Wissenschaft, des leichteren Verkehrs wegen; aber gelingen wird es auch in diesem Fall nur in dem Maaß, als für eine solche Darstellung der Gegenstand alles ist, und die eigene Ansicht und Verknüpfung wenig. Dasselbe ist der Fall mit dem romanischen. Wer gezwungen und von Amtswegen
167 eine solche Sprache schreibt, der wird sich doch wol bewußt sein, daß seine Gedanken im ersten Entstehen deutsch sind, und daß er nur sehr früh während der Embryo sich noch gestaltet schon anfängt sie zu übersezen; und wer sich einer Wissenschaft wegen

dazu aufopfert, der wird sich auch nur da leicht ungezwungen und ohne geheimes Uebersezen finden, wo er sich ganz in der Gewalt des Gegenstandes fühlt. Es giebt freilich auch außerdem eine freie Liebhaberei am lateinisch oder romanisch schreiben, und wenn es mit dieser wirklich darauf abgesehen wäre in einer fremden Sprache gleich gut wie in der eigenen und gleich ursprünglich zu produciren: so würde ich sie unbedenklich für eine frevelhafte und magische Kunst erklären, wie das Doppeltgehen, womit der Mensch nicht nur der Geseze der Natur zu spotten, sondern auch andere zu verwirren gedächte. So ist es aber wol nicht, sondern diese Liebhaberei ist nur ein feines mimisches Spiel, womit man sich höchstens in den Vorhöfen der Wissenschaft und Kunst die Zeit anmuthig vertreibt. Die Production in der fremden Sprache ist keine ursprüngliche; sondern Erinnerungen an einen bestimmten Schriftsteller oder auch an die Weise eines gewissen Zeitalters, das gleichsam eine allgemeine Person vorstellt, schweben der Seele fast wie ein lebendiges äußeres Bild vor, und die Nachahmung desselben leitet und bestimmt die Production. Daher auch selten auf diesem Wege etwas entsteht, was außer der mimischen Genauigkeit einen wahren Werth hätte; und man kann sich des beliebten Kunststükkes um so harmloser erfreuen, als man die gespielte Person überall deutlich genug durchblikkt. Ist aber jemand gegen Natur und Sitte förmlich ein Ueberläufer geworden von der Muttersprache, und hat sich einer andern ergeben: so ist es nicht etwa gezierter und angedichteter Hohn, wenn er versichert, er könne sich in jener nun gar nicht mehr bewegen; sondern es ist nur eine Rechtfertigung, die er sich selbst schuldig ist, daß seine Natur wirklich ein Naturwunder ist gegen alle Ordnung und Regel, und eine Beruhigung für die andern, daß er wenigstens nicht doppelt geht wie ein Gespenst.

Doch nur zu lange haben wir uns bei fremdartigem aufgehalten, und das Ansehn gehabt vom Schreiben in fremden



Sprachen zu reden, anstatt vom Uebersezen aus fremden Sprachen. Die Sache liegt aber so. Wenn es nicht möglich ist etwas der Uebersezung, sofern sie Kunst ist, würdiges und zugleich bedürftiges ursprünglich in einer fremden Sprache zu schreiben, oder wenn dies wenigstens eine seltene und wunderbare Ausnahme
168 ist: so kann man auch die Regel nicht aufstellen für die Uebersezung, sie solle denken wie der Verfasser selbst eben dieses in der Sprache des Uebersezers würde geschrieben haben; denn es giebt keine Fülle von Beispielen zweisprachiger Schreiber, von denen eine Analogie herzuleiten wäre, welcher der Uebersezer folgen könnte, sondern er wird nach dem obigen bei allen Werken, die nicht der leichten Unterhaltung gleichen, oder dem Geschäftsstil, fast nur seiner Einbildung überlassen sein. Ja was will man einwenden, wenn ein Uebersezer dem Leser sagt, Hier bringe ich dir das Buch, wie der Mann es würde geschrieben haben, wenn er es deutsch geschrieben hätte; und der Leser ihm antwortet, Ich bin dir eben so verbunden, als ob du mir des Mannes Bild gebracht hättest, wie er aussehen würde, wenn seine Mutter ihn mit einem andern Vater erzeugt hätte? Denn wenn von Werken, die in einem höheren Sinne der Wissenschaft und Kunst angehören, der eigenthümliche Geist des Verfassers die Mutter ist: so ist seine vaterländische Sprache der Vater dazu. Das eine Kunststükklein wie das andere macht Anspruch auf geheimnißvolle Einsichten, die niemand hat, und nur als Spiel kann man das eine eben so unbefangen genießen wie das andere.

Wie sehr die Anwendbarkeit dieser Methode beschränkt, ja auf dem Gebiet des Uebersezens fast gleich Null ist, das bestätigt sich am besten, wenn man sieht, in was für unüberwindliche Schwierigkeiten sie sich in einzelnen Zweigen der Wissenschaft und Kunst verwikkelt. Wenn man sagen muß, daß schon im Gebrauch des gemeinen Lebens es nur wenig Wörter in einer Sprache giebt, denen eines in irgend einer andern vollkommen entspräche, so daß dieses in allen Fällen gebraucht werden könnte

worin jenes, und daß es in derselben Verbindung wie jenes auch
allemal dieselbe Wirkung hervorbringen würde: so gilt dieses noch
mehr von allen Begriffen, je mehr ihnen ein philosophischer Ge-
halt beigemischt ist, und also am meisten von der eigentlichen
Philosophie. Hier mehr als irgendwo enthält jede Sprache, troz
der verschiedenen gleichzeitigen und auf einander folgenden An-
sichten, doch Ein System von Begriffen in sich, die eben da-
durch daß sie sich in derselben Sprache berühren, verbinden, er-
gänzen, Ein Ganzes sind, dessen einzelnen Theilen aber keine
aus dem System anderer Sprachen entsprechen, kaum Gott und
Sein, das Urhauptwort und das Urzeitwort abgerechnet. Denn
auch das schlechthin allgemeine, wiewol außerhalb des Gebietes
der Eigenthümlichkeit liegend, ist doch von ihr beleuchtet und ge- 160
färbt. In diesem System der Sprache muß die Weisheit eines
jeden aufgehn. Jeder schöpft aus dem vorhandenen, jeder hilft
das nicht vorhandene aber vorgebildete ans Licht bringen. Nur
so ist die Weisheit des einzelnen lebendig, und kann sein Dasein
wirklich beherrschen, welches er ja ganz in dieser Sprache zusam-
menfaßt. Will also der Uebersezer eines philosophischen Schrift-
stellers sich nicht entschließen die Sprache der Uebersezung, soviel
sich thun läßt, nach der Ursprache zu beugen, um das in dieser
ausgebildete Begriffssystem möglichst ahnden zu lassen; will er
vielmehr seinen Schriftsteller so reden lassen als hätte er Gedan-
ken und Rede ursprünglich in einer andern Sprache gebildet: was
bleibt ihm übrig, bei der Unähnlichkeit der Elemente in beiden
Sprachen, als entweder zu paraphrasiren — wobei er aber sei-
nen Zwekk nicht erreicht; denn eine Paraphrase wird und kann
nie aussehn wie etwas in derselben Sprache ursprünglich hervor-
gebrachtes — oder er muß die ganze Weisheit und Wissenschaft
seines Mannes umbilden in das Begriffssystem der andern Spra-
che, und so alle einzelnen Theile verwandeln, wobei nicht abzuse-
hen ist wie der wildesten Willkühr könnten Grenzen gesezt wer-
den. Ja man muß sagen, wer nur die mindeste Achtung hat

für philosophische Bestrebungen und Entwikkelungen, kann sich auf ein so loses Spiel gar nicht einlassen. Platon mag es verantworten wenn ich von dem Philosophen auf den Komödienschreiber komme. Diese Kunstgattung liegt, was die Sprache betrifft, dem Gebiet des geselligen Gesprächs am nächsten. Die ganze Darstellung lebt in den Sitten der Zeit und des Volkes, die sich wiederum vorzüglich in der Sprache lebendig spiegeln. Leichtigkeit und Natürlichkeit in der Anmuth sind ihre erste Tugend; und eben deshalb sind hier die Schwierigkeiten der Uebersezung nach der eben betrachteten Methode ganz ungemein. Denn jede Annäherung an eine fremde Sprache thut jenen Tugenden des Vortrages Schaden. Will nun aber gar die Uebersezung einen Schauspieldichter reden lassen, als hätte er ursprünglich in ihrer Sprache gedichtet: so kann sie ihn ja vieles gar nicht vorbringen lassen, weil es in diesem Volk nicht einheimisch ist und also auch in der Sprache kein Zeichen hat. Der Uebersezer muß also hier entweder ganz wegschneiden, und so die Kraft und die Form des Ganzen zerstören, oder er muß anderes an die Stelle sezen. Auf diesem Gebiet also führt die Formel vollständig befolgt offenbar auf bloße Nachbildung oder auf ein noch widerlicher auffallendes und verwirrendes Gemisch von Uebersezung und
170 Nachbildung, welches den Leser wie einen Ball zwischen seiner und der fremden Welt, zwischen des Verfassers und des Uebersezers Erfindung und Wiz, unbarmherzig hin und her wirft, wovon er keinen reinen Genuß haben kann, zulezt aber Schwindel und Ermattung gewiß genug davon trägt. Der Uebersezer nach der andern Methode hingegen hat gar keine Aufforderung zu solchen eigenmächtigen Veränderungen, weil sein Leser immer gegenwärtig behalten soll, daß der Verfasser in einer andern Welt gelebt und in einer andern Sprache geschrieben hat. Er ist nur an die freilich schwere Kunst gewiesen die Kenntniß dieser fremden Welt auf die kürzeste zwekkmäßigste Weise zu suppliren, und überall die größere Leichtigkeit und Natürlichkeit des Originals

durchleuchten zu lassen. Diese beiden Beispiele von den äußersten Enden der Wissenschaft und der Kunst hergenommen zeigen deutlich, wie wenig der eigentliche Zwekk alles Uebersezens, möglichst unverfälschter Genuß fremder Werke, durch eine Methode erreicht werden kann, welche dem übersezten Werke ganz und gar den Geist einer ihm fremden Sprache einhauchen will. Hiezu kommt noch, daß jede Sprache ihr eigenthümliches hat auch in den Rhythmen für die Prosa sowol als die Poesie, und daß, wenn einmal die Fiction gemacht werden soll, der Verfasser könnte auch in der Sprache des Uebersezers geschrieben haben, man ihn dann auch in den Rhythmen dieser Sprache müßte auftreten lassen, wodurch sein Werk noch mehr entstellt, und die Kenntniß seiner Eigenthümlichkeit, welche die Uebersezung gewährt, noch weit mehr beschränkt wird.

Auch geht in der That diese Fiction, auf der doch die jezt betrachtete Theorie des Uebersezers allein beruht, über den Zwekk dieses Geschäfts weit hinaus. Das Uebersezen aus dem ersten Gesichtspunkt ist eine Sache des Bedürfnisses für ein Volk, von dem nur ein kleiner Theil sich eine hinreichende Kenntniß fremder Sprachen verschaffen kann, ein größerer aber Sinn hat für den Genuß fremder Werke. Könnte dieser Theil ganz in jenen übergehen: so wäre denn jenes Uebersezen unnüz, und schwerlich würde jemand die undankbare Mühe übernehmen. Nicht so ist es mit dieser lezten Art. Diese hat mit der Noth nichts zu schaffen, vielmehr ist sie das Werk der Lüsternheit und des Uebermuthes. Die fremden Sprachen könnten so weit verbreitet sein als nur irgend möglich, und jedem fähigen der Zugang zu ihren edelsten Werken ganz offen stehn; und es bliebe doch ein merkwürdiges Unternehmen, das nur um so mehre und gespanntere Zuhörer um sich versammeln würde, wenn jemand verspräche uns ein Werk des Cicero oder Platon so darzustellen, wie diese Männer selbst es unmittelbar deutsch jezt würden geschrieben haben. Und wenn einer uns so weit brächte, dieses

nicht nur in der eignen Muttersprache zu thun, sondern gar noch
in einer andern fremden, der wäre uns dann offenbar der größte
Meister in der schwierigen und fast unmöglichen Kunst die Gei-
ster der Sprachen in einander aufzulösen. Nur sieht man, dies
würde streng genommen kein Uebersezen sein, und der Zwekk
wäre auch nicht der möglichst genaue Genuß der Werke selbst;
sondern es würde immer mehr eine Nachbildung werden, und
171 recht genießen könnte ein solches Kunstwerk oder Kunststükk nur
der, der jene Schriftsteller schon sonsther unmittelbar kennte. Und
der eigentliche Zwekk könnte nur sein, im einzelnen das gleiche
Verhältniß mancher Ausdrükke und Combinationen in verschiede-
nen Sprachen zu einem bestimmten Charakter zur Anschauung
zu bringen, und im ganzen die Sprache mit dem eigenthümli-
chen Geist eines fremden Meisters, aber diesen ganz von seiner
Sprache getrennt und gelöst, zu beleuchten. Wie nun jenes nur
ein kunstreiches und zierliches Spiel ist, und dieses auf einer fast
unmöglich durchzuführenden Fiction beruht: so begreift man wie
diese Art des Uebersezens nur in sehr sparsamen Versuchen geübt
wird, die auch selbst deutlich genug zeigen daß im großen so
nicht verfahren werden kann. Man erklärt sich auch, daß gewiß
nur ausgezeichnete Meister, die sich wunderbares zutrauen dür-
fen, nach dieser Methode arbeiten können; und mit Recht nur
solche, die ihre eigentlichen Pflichten gegen die Welt schon erfüllt
haben, und sich deshalb eher einem reizenden und etwas gefähr-
lichen Spiel überlassen können. Man begreift aber auch um so
leichter, daß die Meister, welche sich im Stande fühlen so etwas
zu versuchen, auf das Geschäft jener andern Uebersezer ziemlich
mitleidig herabschauen. Denn sie meinen, sie selbst trieben eigent-
lich nur allein die schöne und freie Kunst, jene aber erscheinen
ihnen weit näher dem Dolmetscher zu stehen, indem sie doch auch
dem Bedürfniß, wenn gleich einem etwas höheren, dienen. Und
bedauernswürdig scheinen sie ihnen, daß sie weit mehr Kunst und
Mühe als billig auf ein untergeordnetes und undankbares Ge-

schäft verwenden. Daher sie auch sehr bereit sind mit dem Rath, man möge doch statt solcher Uebersezungen sich lieber so gut man könnte mit der Paraphrase helfen, wie die Dolmetscher in schwierigen und streitigen Fällen es auch thun.

Wie nun? Sollen wir diese Ansicht theilen und diesem Rath folgen? Die Alten haben offenbar wenig in jenem eigentlichsten Sinn übersezt, und auch die meisten neueren Völker, abgeschrekkt durch die Schwierigkeiten der eigentlichen Uebersezung, begnügen sich mit der Nachbildung und der Paraphrase. Wer wollte behaupten, es sei jemals etwas weder aus den alten Sprachen noch aus den germanischen in die französische übersezt worden! Aber wir Deutsche möchten noch so sehr diesem Rathe Gehör geben, folgen würden wir ihm doch nicht. Eine innere Nothwendigkeit, in der sich ein eigenthümlicher Beruf unseres Volkes deutlich genug ausspricht, hat uns auf das Uebersezen in Masse getrieben; wir können nicht zurükk und müssen durch. Wie vielleicht erst durch vielfältiges Hineinverpflanzen fremder Gewächse unser Boden selbst reicher und fruchtbarer geworden ist, und unser Klima anmuthiger und milder: so fühlen wir auch, daß unsere Sprache, weil wir sie der nordischen Trägheit wegen weniger selbst bewegen, nur durch die vielseitigste Berührung mit dem fremden recht frisch gedeihen und ihre eigne Kraft vollkommen entwikkeln kann. Und damit scheint zusammenzutreffen, daß wegen seiner Achtung für das fremde und seiner vermittelnden Natur unser Volk bestimmt sein mag, alle Schäze fremder Wissenschaft und Kunst mit seinen eignen zugleich in seiner Sprache gleichsam zu einem großen geschichtlichen 172
Ganzen zu vereinigen, das im Mittelpunkt und Herzen von Europa verwahrt werde, damit nun durch Hülfe unserer Sprache, was die verschiedensten Zeiten schönes gebracht haben, jeder so rein und vollkommen genießen könne, als es dem Fremdling nur möglich ist. Dies scheint in der That der wahre geschichtliche Zwekk des Uebersezens im großen, wie es bei uns nun einhei-

misch ist. Für dieses aber ist nur die Eine Methode anwendbar, die wir zuerst betrachtet haben. Die Schwierigkeiten derselben, die wir nicht verhehlt haben, muß die Kunst soviel möglich besiegen lernen. Ein guter Anfang ist gemacht, aber das meiste ist noch übrig. Viele Versuche und Uebungen müssen auch hier vorangehen, ehe einige ausgezeichnete Werke zu Stande kommen; und manches glänzt anfangs, was hernach von besserem überboten wird. Wie sehr schon einzelne Künstler die Schwierigkeiten theils besiegt, theils sich glükklich zwischen ihnen durchgewunden haben, liegt in mannigfaltigen Beispielen vor Augen. Und wenn auch minderkundige auf diesem Felde arbeiten: so wollen wir von ihren Bemühungen nicht furchtsamerweise großen Schaden für unsere Sprache besorgen. Denn zuerst muß feststehen, daß es in einer Sprache, in welcher das Uebersezen so sehr im großen getrieben wird, auch ein eignes Sprachgebiet giebt für die Uebersezungen, und ihnen manches erlaubt sein muß, was sich anderwärts nicht darf blikken lassen. Wer dennoch unbefugt solche Neuerungen weiter verpflanzt, wird schon wenig Nachfolger finden oder keine, und wenn wir die Rechnung nur nicht für einen zu kurzen Zeitraum abschließen wollen, so können wir uns schon auf den assimilirenden Prozeß der Sprache verlassen, daß sie alles wieder ausstoßen wird, was nur eines vorübergehenden Bedürfnisses wegen angenommen war, und ihrer Natur nicht eigentlich zusagt. Dagegen dürfen wir nicht verkennen, daß viel schönes und kräftiges in der Sprache sich erst durch das Uebersezen theils entwikkelt hat, theils aus der Vergessenheit ist hervorgezogen worden. Wir reden zu wenig und plaudern verhältnißmäßig zu viel; und es ist nicht zu läugnen, daß seit geraumer Zeit auch die Schreibart nur zu sehr diese Richtung genommen hatte, und daß das Uebersezen nicht wenig beigetragen einen strengeren Stil wieder geltend zu machen. Wenn einst eine Zeit kommt, wo wir ein öffentliches Leben haben, aus wel-

chem sich auf der einen Seite eine gehaltvollere und sprachgerechtere Geselligkeit entwikkeln muß, auf der anderen freierer Raum gewonnen wird für das Talent des Redners, dann werden wir vielleicht für die Fortbildung der Sprache weniger des Uebersezens bedürfen. Und möchte nur jene Zeit kommen, ehe wir den ganzen Kreis der Uebersezermühen würdig durchlaufen haben!

IV.

Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen.

Vorgelesen den 24. März 1814.

17 Jener höhere Verstand, aus dem sich die Keime aller Wissenschaften allmählig entwikkeln, äußerte sich sehr zeitig in dem Bestreben die unendliche Mannigfaltigkeit der natürlichen unverrükkt in festen Gestalten sich erneuernden Dinge erst in große Massen zu ordnen, dann nach ihren geringeren Verschiedenheiten sie in Gattungen und Arten zu theilen. In der Bildung und Erweiterung der gemeinen Sprache entfaltete sich dies Bestreben ursprünglich auf eine rein natürliche Weise; seitdem der Verstand mit Besonnenheit darauf zurükkkam, und es künstlich gestaltete, sehen wir die wissenschaftliche Naturbeschreibung in mannigfaltigen jezt so dann anders gebildeten Versuchen einen großen Reichthum des wissenschaftlichen Lebens offenbaren. Wie oft hat man bei näherer Bekanntschaft mit den Dingen einzelne Bestimmungen widerrufen, Arten abgetrennt, ganze Gattungen aufgelöst und anders wieder vereiniget. Und wenn auch die großen Züge, auf denen die Haupteintheilungen ruhen, fester standen, und

manche selbst dann nicht wankten, als man deutlicher einsah, wie die Natur sich darin gefällt, auch das, was der Verstand am schärfsten zu sondern pflegt, sanfter und künstlerischer durch allmählige Uebergänge zu verbinden, so mußten doch die Gründe dieser Eintheilungen oft neuen Prüfungen unterworfen werden. Denn das erste was sich dem betrachtenden aufdrängt ist die äußere Erscheinung; erst später kann sich der Verstand das Spiel 18
der innern Thätigkeiten zum Gegenstand vorlegen; und wenn er wahrnimmt, daß er sich noch neu in seinem Geschäft und unter der Gewalt des Sinnes stehend im Trennen und Verbinden von jener allein habe leiten lassen: so ist er unverdrossen entweder sein Werk wieder zu zerstören oder nachzuspüren wie jene großen Verschiedenheiten der äußeren Erscheinung, deren Ansprüche er nicht zurükkweisen kann, mit den Verschiedenheiten der innern Thätigkeiten der bildenden Natur zusammenhängen. Noch immer werden aus diesem Gesichtspunkt neue Prüfungen und Umgestaltungen des Systems der Natur in einzelnen Theilen wenigstens unternommen; und dadurch wol am meisten unterscheiden sich die Naturkundigen von ächt wissenschaftlicher Gesinnung, die wol allein verdienen mit dem bescheidneren Namen Naturforscher genannt zu werden, von denen, welche sich keine höhere Aufgabe stellen, als ein Register anzufertigen, in dem man die Gegenstände auffinden und sich der Identität der etwa streitigen versichern könne.

Fast eben so bald als die Naturbeschreibung entstand, fand sich der wissenschaftliche Verstand auch angeregt jene großen geistigen Gestaltungen zu betrachten, in denen, wiewol sie selbst ein aber in bewußtloser Nothwendigkeit gebildetes Werk des Menschen sind, auch der Mensch selbst, dies höchste Werk der Natur, wieder als Bestandtheil verschwindet. Die wissenschaftliche Beschreibung der Staaten, das Bestreben die auch sehr mannigfaltigen unter diesen Begriff gehörigen Erscheinungen in wenige große Formen zusammenzufassen, eben so alt als die ersten Ver-

suche in der Naturbeschreibung, eben so schon in der Sprache des gemeinen Lebens vorgebildet, hat doch eine ganz andere Geschichte als diese. Eines ist hiebei vorzüglich von Einfluß gewesen. Daß unter den Erzeugnissen der Natur einige vollkommner sind als andere, in denen nämlich das Wesen des Lebens sich unvollständiger ausspricht und dürftiger entfaltet, dies wurde zwar bald bemerkt, aber es konnte den ordnenden Forscher von seinem natürlichen Gange nicht ablenken. Der Staat aber, da er ein Gebilde des Menschen selbst ist, so wähnte man von der Betrachtung aus nach einem vorschwebenden Musterbilde den vollkommneren selbst schaffen zu können. Für einen Wahn müssen wir dies ohne weiteres erklären; denn es ist eine grobe Verwechselung dessen was durch die menschliche Natur wird, mit dem was der Mensch macht. Noch nie ist ein Staat, auch der
19 unvollkommenste nicht, gemacht worden; und alle Kunst kann, auf dem Gebiet des bewußtlosen Wirkens, der geistigen Natur nicht minder als der körperlichen nur einzeln und untergeordnet zu Hülfe kommen. Dieser Wahn aber verursachte daß man bald die Staaten viel zu wenig als geschichtliche Naturgebilde betrachtete, sondern immer nur als Gegenstände worauf der Mensch künstlerisch zu wirken habe; wodurch dann ihre Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Hauptgesichtspunkt ward, und man kann sagen fast die ganze wissenschaftliche Behandlung der Sache sich in das Bestreben auflöste, vor den Augen der Staatskünstler ein alleiniges allgemeingeltendes Musterbild des Staates aufzustellen, zu welchem sich alle frühere Erscheinungen nur als verunglückte Versuche verhielten, so daß, wenn jenes erst zur Wirklichkeit gediehen wäre, dann die ganze bisherige Geschichte nur jener Urzeit oder Unzeit gleichen würde, während der, wie man gefabelt hat, auch die Natur sich in abenteuerlichen Gestaltungen erschöpfte, die weder bestehen noch sich wieder erzeugen konnten, indem sie nur einzelne zerstreute Züge an sich trugen von dem was leben kann und darf; die künftige Ge-

schichte aber würde dann einem mehr reichen als eben anmuthigen Kornfelde gleichen, auf welchem die Saaten bis zur lezten Ernte aller menschlichen Dinge in ewigem Frieden neben einander ständen, jeder sich von dem andern durch wenig mehr unterscheidend als durch die Stelle die er einnimmt. Je mehr nun dieses Bestreben sich verbreitete, um desto mehr verlor die Naturbeschreibung der Staaten alle Bedeutung. Denn ob solche vorläufige Nothstaaten, ein Ausdrukk der den höchsten Triumph jener Ansicht darstellt, ob diese alt und neu unter bestimmte Begriffe gestellt werden, und wie dieses gelingt, das kann völlig gleichgültig sein, wenn doch in einer einzigen Form des Staates alle andern irgend einmal zusammenfallen sollen. — Außer dieser sich so stark vordrängenden Frage nach dem vollkommensten Staat hat aber auch eine entgegengesezte Ansicht nicht wenig beigetragen diesen Theil der Philosophie zurükkzuhalten. Wie nämlich die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Erzeugnissen der Natur immer ist aufgemuntert und in Thätigkeit erhalten worden durch die Ansprüche welche die vielen mit der Natur sich beschäftigenden Künste und Gewerbe stets an sie gemacht, und durch die Achtung welche auch von dieser Seite jenem wissenschaftlichen Bestreben immer ist gezollt worden: so mußte natürlich die wissenschaftliche Beschäftigung mit jenen Erzeugnissen der Vernunft einer gleichen Aufmunterung in demselben Maaß entbehren, als sich, wie seit geraumer Zeit geschehen, unter den 20
Staatsbürgern und Staatsmännern der Grundsaz immer weiter verbreitete, alle Formen des Staates seien gleich gut wenn sie nur gut verwaltet würden. Diese Ansicht leitet natürlich alles Interesse der Betrachtung von dem höheren ursprünglichen Prozeß der Bildung und Entwikkelung der Staaten ab, und nur auf jenen verhältnißmäßig kleinen Antheil hin, den menschliche Kunst an der Sache hat, nämlich auf das Geschikk der Verwaltung. Denn wenn die Verschiedenheiten in der Form der Staaten gleichgültig sind, was für ein Interesse kann man noch dar-

an haben zu wissen wie diese Unterschiede entstanden sind und worauf sie beruhen? So ist hier sonderbar genug durch ein löbliches Bestreben, das vollkommene hervorzubringen, ein anderes eben so löbliches, nämlich das wirklich vorhandene in seinen natürlichen Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten aufzufassen, immer gehemmt worden. Und dies sind die Ursachen, weshalb die wissenschaftliche Staatenbeschreibung in einer weit dürftigeren Gestalt auftritt als die Naturbeschreibung, so daß man sich kaum wundern dürfte, wenn sie noch ganz am äußern haftend in das innere ihres Gegenstandes noch gar nicht eingedrungen wäre.

Die längste Zeit nun hat man sich bei der Betrachtung der Staaten an eine Eintheilung gehalten, die man füglich die hellenische nennen kann, welche nämlich drei Hauptgattungen annimmt unter welche alle Staatsformen gebracht werden können, die Demokratie, die Aristokratie und die Monarchie, je nachdem die ganze Masse des Volks oder eine bestimmte Klasse, deswegen die vornehmere, an der Regierung theilnimmt, oder diese sich in den Händen eines einzelnen befindet. Erst vor nicht langem ist man inne geworden, daß die in der neueren Zeit entstandenen mannigfaltigen Verfassungen sich unter jene Eintheilung nicht schmiegen wollen, und erst seitdem hat sich die Meinung gebildet, dies gerade sei eine Nebensache ob die Regierung in den Händen Einer oder mehrerer physischen Personen sei, vielmehr seien in der Einheit der Regierung drei Thätigkeiten zu unterscheiden, die gesezgebende, vollziehende und richterliche, und diese bei der Betrachtung des Staates zum Grunde zu legen, so daß ob alle diese Gewalten in Einer moralischen Person vereinigt oder unter mehrere vertheilt wären den Haupteintheilungsgrund ausmache. Diese beiden Massen von Grundbegriffen, die eine aus der alten, die andere aus der neuen Zeit, sind es welche ich hier einer näheren Prüfung zu unterwerfen gesonnen bin, jedoch lediglich in der Beziehung, ob jene hellenischen Formen
21 wirklich als verschiedene Arten der Staatsverbindung feststehen

oder nicht, und ob dieser Gegensaz von der Vereinigung oder Vertheilung der Gewalten sich dazu eigne bestimmte Begriffe verschiedener fest von einander zu sondernder Staatsformen daraus zu bilden.

Jene drei antiken Formen zuerst erscheinen bei näherer Betrachtung auf alle Weise schwankend, so daß sie durchgängig in einander übergehen und mit einander verwechselt werden können. Oder wie ließe sich wol eine Volksgemeinde denken, ohne daß einige, sei es durch ihre Kenntniß der Sache und durch die Gewalt der Rede, sei es auch durch ihren Privateinfluß auf einen großen Theil der Bürger, die Wortführer wären, die übrigen aber einen geringeren mehr leidentlichen Antheil an den Geschäften nähmen? Wenn nun diejenigen, die schon zeitig eine Aussicht haben auf einen solchen leitenden Einfluß, die Schüler jener Wortführer werden, sich die Gewalt der Rede erwerben und die verschiedenen gangbaren Ansichten sich aneignen, so daß sich eine gleichsam erbliche Ueberlieferung bildet, und die Volksleiter ihnen ähnliche Nachfolger haben: so wird ja die Demokratie stets von einer kleinen Zahl reicher angesehener gebildeter, das heißt der That nach aristokratisch verwaltet, und wird auch je mehr die Masse sich bei ihrer Passivität beruhigt um so mehr im Begriff scheinen auch der Form nach in Aristokratie überzugehen, bis irgend ein Sturm vielleicht den ursprünglichen Zustand herstellt, da denn dieselbe Annäherung von vorn anfängt. Auf der andern Seite, wenn die demokratischen Wortführer unter sich zerfallen, und einer von ihnen mit seinem Anhange durch eine meistens ziemlich gelinde Gewalt über die andern siegt und sich der Regierung anmaßt: so ist genau genommen kein wesentlicher Unterschied zwischen diesem Siege auf längere Zeit, der einen scheinbar monarchischen Zustand herbeiführt, und jenen Siegen die sonst bei einzelnen Unternehmungen ein Partheihaupt, auch nicht selten durch unruhige Volksbewegungen, und indem die lose Freiheit der demokratischen Form nahe an den Tumult

und die Anarchie streifte, über die andern davongetragen hat. Ferner, wenn nun der so entstandene Oberherr oder Tyrann die Saiten zu scharf anzieht, und Verschwörungen sich bilden, und das Volk seine alten Rechte herstellt: müssen wir dann nicht sagen der Staat sei die ganze Zeit über derselbe geblieben, und die Monarchie sei nur sein Krankheitszustand gewesen, wie auch die Aristokratie die auf der Passivität der Masse beruhte nur ein
22 Krankheitszustand war? Kann aber ein Zustand, der als Krankheit vorkommt und vorübergeht, doch als eine eigne Art des Daseins angesehen werden? Sezen wir hingegen den Fall, das Volk erlange seine Rechte nicht wieder, sondern die Häupter der Verschwörung theilen sich in die unrechtmäßige Erbschaft: so werden sie, so lange dies dauert, eine Aristokratie darstellen; aber wird man dann sagen, es hätten in diesem Lande und unter diesem Volke drei Staaten nach einander bestanden, ein demokratischer, ein monarchischer und ein aristokratischer, oder wird nicht jeder sagen, derselbe Staat habe nach einander diese drei Veränderungen erlitten? Sie sind also Zustände, welche ein und dasselbe Individuum nach einander annehmen kann; kein einzelnes Ding aber kann nach einander zu verschiedenen Arten gehören. Eben diesen Kreis nun kann die Aristokratie durchlaufen; denn die herrschende Kaste kann über die andern Glieder des Staates so weit hervorragen, daß diese neben ihr kaum für Bürger zu halten sind, und unter sich ganz demokratisch constituirt sein, und also auch ihre Wortführer haben denen das gleiche begegnen kann; und wenn aus Folge einer Partheiung Einer Herr geworden, kann durch Gegenpartheiung das alte hergestellt werden. Oder wenn gutmüthige Aristokraten der Zahl nach schwach geworden sich mit dem Volk allmählig verschwägern, und aus dem Volk unter sich aufnehmen; wenn auf der andern Seite vernünftige Demokraten zu zahlreich werden, und deshalb das Recht zur Volksgemeinde und zu den Aemtern zwekkmäßig beschränken: so ist beides keine Staatsverwandlung, und doch wird jene Aristo-

kratie dieser Demokratie so ähnlich geworden sein, daß man sie nicht anders unterscheiden kann als indem man die vorige Zeit zu Hülfe nimmt.

Aber nicht das nur, daß diese verschiedenen Formen nach einander Zustände desselben Staatskörpers sein können; sondern auch in demselben Augenblikk kann derselbe Staat das eine sein wenn man auf den Buchstaben, ein anderes aber wenn man auf das wahre Wesen sieht, wie auf gewisse Weise schon im obigen liegt, auf andere aber noch mehr erhellt aus folgendem. In einer Demokratie haben doch die Knechte nie das Recht der Gemeinde, denn es ist wider die Natur. Wenn nun von den Knechten viele freigelassen werden und eigenes Hauswesen bilden, und sich vielleicht über die Zahl der Bürger mit vollem Rechte vermehren, ihre Nachkommen aber, weil durch die Abstammung kenntlich, eben so wenig das gemeine Recht erlangen als die Väter: würden dann nicht im Staate zwei Kasten sein
wie in Aristokratien zu sein pflegen, und wie soll der Staat ge- 23
nannt werden, so oder so? Oder wenn in einem Staat die Gesammtheit des Adels das Regiment führt, es giebt aber außer dem Adel nichts als kleine Leute die ihm eigen sind, wie wollt ihr den Staat nennen? Denn wenn wir diese, die Bauern und Handwerker, ihres Gewerbes wegen als Volk ansehn: so ist ja gewiß der Staat eine Aristokratie. Wenn wir aber bedenken, daß jeder Adeliche mit seinen Eigenen nur Ein wenn gleich sehr erweitertes und vielleicht über viele Ortschaften verbreitetes Hauswesen ausmacht: so werden wir gestehen müssen, das Regiment sei bei der Gesammtheit der Hausväter und also demokratisch.

So steht es demnach mit dieser Eintheilung, daß festgesonderte Arten des Staats dadurch nicht scheinen bezeichnet zu sein. Und dies hat sich nicht etwa ergeben, weil wir die bei uns oft gemißbrauchten Ausdrükke auch mißverstanden hätten; sondern von den eignen Erklärungen der Hellenen, bei denen sie einheimisch waren, ist alles ausgegangen. Dennoch aber können diese

Begriffe, demokratisch aristokratisch und monarchisch, nicht leer sein; denn sie sind nicht erfunden oder gemacht, gleichen also keinesweges jenen künstlichen Klassen und Ordnungen in der Naturbeschreibung, denen kein lebendiger Typus des ganzen Daseins zum Grunde liegt, sondern im Gegensaz mit jenen gleichen sie vielmehr den natürlichen Familien und Geschlechtern. Denn diese Ausdrükke sind in der hellenischen Sprache lebendig gewachsen und als leitende Begriffe darin fixirt, und müssen also auch einen festen Inhalt haben. Nur ist nicht zu läugnen daß man die neueren großen Verfassungen fast gar nicht unter sie bringen kann, indem sich in denselben nicht nur Elemente die man demokratisch und solche die man aristokratisch nennen muß, unter sich und mit monarchischen häufig vereint finden, ja daß man oft, wenn man sie mit jenen Begriffen vergleicht, nicht weiß ob man Einen Staat oder mehrere vor sich hat; sondern auch wenn wir auf die Monarchie allein sehen, so bieten die einzelnen Staaten die unter diesen Begriff fallen größere und auf das ganze häusliche und öffentliche Leben einflußreichere Unterschiede dar, als wodurch jene Gattungen sich von einander unterscheiden, wenn wir auf das hellenische Leben sehen zu der Zeit wo jene Verfassungen in ihrer höchsten Blüthe standen. Und diese Vergleichung vorzüglich, nicht das was wir bis jezt schwieriges an jenen alten Begriffen auseinandergesezt haben, ist Veranlassung geworden, daß die neueren jene alte Eintheilung als für die festen Unterschiede
24 der Staaten unzulänglich verworfen, und dafür den Gegensaz von der Trennung und Vereinigung der verschiedenen Gewalten aufgestellt haben, den ich nun eben so betrachten will.

Wenn die Regierungsthätigkeit wirklich aus drei bestimmt zu unterscheidenden Verrichtungen, der gesezgebenden, vollziehenden und richterlichen besteht: so können diese freilich auf verschiedene Weise vereinigt und getrennt sein. Aber ohne mich darauf zu berufen, daß noch niemand weder nachgewiesen hat, die natürliche Staatsbildung sei jemals diesem Schematismus gefolgt,

noch geschichtlich gezeigt, die am meisten von einander abweichenden Staaten unterschieden sich wirklich hauptsächlich in Gemäßheit dieser Trennungen und Verbindungen, will ich zunächst nur dabei stehen bleiben, daß die ganze Voraussezung näher betrachtet nicht statt findet. Denn die richterliche Gewalt besteht aus zwei wesentlich ganz verschiedenen Zweigen, der bürgerlichen Gerichtsbarkeit und der Strafgerichtsbarkeit. Die erste hat es nur mit Irrthümern zu thun oder mit verschiedenen Ansichten welche stattfinden können über die Anwendung der geschriebenen oder ungeschriebenen Geseze auf einen vorliegenden Fall. Denn wenn jemand wissentlich dem andern sein Recht vorenthält: so fällt sein Verfahren streng genommen als intendirter Betrug schon der Strafgerichtsbarkeit anheim. Ist aber nicht das Ausgleichen solcher Fälle eine bloße Ergänzung entweder des Bewußtseins über die erste Erwerbung des Eigenthums mit dem Staat zugleich oder vor ihm, und dann rein geschichtliche Auslegung, oder der gesezgebenden Thätigkeit die jene Erwerbung bestätigt hat oder modificirt, und dann ihr angehörig, wie denn die Verhandlungen und Resultate der Rechtspflege überall die Grundlage geben zu Erläuterungen und Verbesserungen des Codex? Und müssen nicht die Personen als ein Bestandtheil der gesezgebenden Gewalt angesehen werden, die ihr so vorarbeiten und sie ergänzen? Was aber die Strafgerichtsbarkeit betrifft: so ist sie als Kriegführung gegen den inneren Feind eben so wesentlich ein Theil der vollziehenden Gewalt wie die Kriegführung gegen den äußeren Feind. Also fällt die Dreiheit in dieser Eintheilung schon weg, und es bleibt nur die einfache Zweiheit übrig, welche in Bezug auf Verbindung und Trennung betrachtet und in Vergleich mit den obigen antiken Begriffen folgende Fälle ergiebt. Gesezgebung und Vollziehung vereinigt, welches, sei nun beides in Einem oder in einigen oder in allen, nach dieser Theorie der despotische Staat oder kaum ein Staat ist; Gesezgebung und Vollziehung getrennt, entweder beide in vielen, welches eine Republik wäre, oder diese

in Einem und jene in vielen, welches eine verfassungsmäßige Monarchie wäre; denn daß Einer könne der Gesezgeber sein und viele die Vollzieher, wird niemand für möglich halten, wiewol aus den Begriffen selbst keinesweges erhellt, warum nicht. Diese wenigen Rubriken, bei denen nun doch die alten Begriffe zu Hülfe müssen genommen werden um sie zu Stande zu bringen, wollen aber auch keine Hülfe leisten um die vorhandenen verschiedenen Staatsformen zu ordnen. Denn betrachtet man die, in denen sich getrennte Gewalten zeigen, so wird man überall finden, daß entweder das Organ welches die gesezgebende Gewalt repräsentirt etwas von der vollziehenden, oder umgekehrt das die vollziehende Gewalt repräsentirende etwas von der gesezgebenden an sich gezogen hat, so daß es auch hier auf jeden Fall noch anderer Erklärungen bedarf und ein anderer Gesichtspunkt muß aufgesucht werden. Aber noch sind wir nicht einmal so weit; denn ich muß noch weiter fragen, wer kann feste Grenzen ziehen zwischen der gesezgebenden Thätigkeit und der vollziehenden? Nicht etwa deshalb nur, weil unter einem gewaltthätigen Regenten immerfort die vollziehende Gewalt in das Gebiet der gesezgebenden eingreift, sogar ohne daß man ihr nachweisen kann, sie habe den Buchstaben der Form verlezt; sondern ganz allgemein möchte ich behaupten, daß wenn man anders die vollziehende Thätigkeit so fassen will, daß sie eine eigenthümliche und gleich unmittelbare Aeußerung der Staatsgewalt sei wie die gesezgebende, man bestimmt im Begriff keine Entgegensezung zwischen beiden festhalten könne, wodurch sie völlig und allgemein gültig geschieden würden. Denn wenn man davon ausgeht, die Gesezgebung habe es mit der Einheit des allgemeinen zu thun, die Vollziehung aber mit der Vielheit des besonderen in allen unter jenes allgemeine gehörigen Fällen: so ist dieser Gegensaz zwischen dem allgemeinen und besonderen doch nur ein fließender; denn jedes allgemeine kann auch als ein besonderes angesehen werden, weil es zu jedem ein noch allgemeineres giebt und umgekehrt.

Und wie wenig entspricht es diesem Eintheilungsgrunde, wenn
ein Privilegium oder ein Monopol zu ertheilen, das doch nur
wenige trifft, ein Act der Gesezgebung ist, den Krieg und Frie-
densstand aber zu bestimmen, wobei das allgemeine Wohl aller
weit mehr betheiligt ist, von der vollziehenden Gewalt abhängt.
Geht man hingegen davon aus, die Gesezgebung müsse ihrer
Natur nach überall das erste sein, und die Vollziehung das zweite:
so wird auch jener erste Act, wenn die Gesezgebung nicht im
unsichtbaren verschwinden soll, aus mehreren Theilen bestehen, 26
und manches davon eben so gut können zum zweiten Act gerech-
net werden. Nur ein Beispiel statt aller möge die Sache erläu-
tern. Es gehört in vielen Staaten zum Gebiet der Gesezgebung
die laufenden Abgaben zu bestimmen; die Art und Weise der
Erhebung, die Bestellung des dazu nöthigen Personals fällt schon
als zweiter durch jenen bedingter Act dem vollziehenden Organ
anheim. Aber diese Theilung ist an und für sich ganz willkühr-
lich. Denn man könnte eben so gut sagen, schon jener erste Act
zerfalle in zweie, nämlich in Feststellung der aufzubringenden
Summe, und in die Bestimmung der Objecte und Handlungen,
von denen sie solle genommen werden, und nur jener eigentlich
erste gehöre für die Gesezgebung, der zweite beziehe sich schon
mehr auf die Art und Weise der Herbeischaffung, und werde da-
her billig der vollziehenden Gewalt überlassen, die, wenn sie weise
ist, gewiß eben so richtig verfahren werde, wie eine weise Gesez-
gebung es nur könne. Oder eben so könnte man umgekehrt sa-
gen, bestimme die Gesezgebung einmal die Abgabe, was schon
zur Art und Weise der Erhebung der Summe gehöre, und habe
also ihre Schranken durchbrochen; so könne sie eben so gut nun
auch alles übrige festsezen. Und so wird es immer aus Mangel
an sichern Grenzen entgegengesezte Ansichten geben, deren eine
diese die andere jene Gewalt ausdehnt und ihr Gegentheil be-
schränkt, bis die eine fast alles geworden ist im Staat und die
andere fast nichts. Denkt man nun aber gar es gebe um die

Grenzen beider Gewalten und ihre Gestaltung zu bestimmen eine Constitution: so verschwindet für den Begriff der Gegensaz beider Gewalten noch mehr. Denn wenn eine Constitution nicht bloß formell ist, und eine solche hat in der Wirklichkeit noch nie bestanden: so muß sie wenigstens in gewissen Hauptpunkten das eigenthümliche Wesen des Staats ausdrükken, aus welchem ja das gesezgebende Organ nicht herausgehen darf, und wird also dieses beschreiben; ja man kann sagen, je vollkommner die Constitution ist, um desto mehr läßt sich die gesammte laufende Gesezgebung nur als Vollziehung ansehn; denn sie hat nichts zu thun, als fortwährend die Constitution auf die vorkommenden Umstände anzuwenden und in ihnen zu realisiren, so daß sie nur dem Grade nach von der eigentlichen Vollziehung verschieden ist. Hat aber der Staat keine Art von Constitution, so scheint es fast als könnten auch die beiden Gewalten nur getrennt sein in der Form verschiedener Behörden; dann aber wird alles willkühr-
27 lich und fließend, und nichts kann auf allgemeine Weise im Begriff festgehalten werden. Wenn also die richterliche Function ganz in den andern beiden verschwindet, und diese begriffsmäßig nicht können streng gegen einander abgegränzt werden: so können sie freilich auf gar verschiedene Weise hie und dort gestaltet sein, aber nur ein festes Princip um die große Mannigfaltigkeit der Staatsformen danach zu ordnen gewährt dann diese ganze Betrachtung nicht; sondern es kommt vielmehr darauf hinaus, daß in jedes einzelnen Staates Verfassung oder Observanz das Gebiet der einen von dem der andern zwar bestimmt kann getrennt sein, daß aber diese Grenzbestimmung in jedem Staate der nicht blindlings einem andern nachahmt, sondern sie unabhängig aus seinem Bedürfniß und seiner Natur gemäß ordnet, eine andere sein wird, so daß wir auch von hier aus allmählige Uebergänge die Menge finden, aber keine feste Klassen und Abtheilungen. Dennoch können auch diese modernen Begriffe eben so wenig leer sein als jene antiken; denn wenn sie auch von Anfang an viel-

leicht etwas mehr Bezug auf die bloße Theorie gehabt haben als jene, so sind sie doch zu leicht und allgemein in die Sprache der politisch gebildeten Völker unseres Welttheils übergegangen, als daß sie nicht etwas mit der verschiedenen Gestaltung der Staaten auf das genaueste zusammenhängendes enthalten sollten. Es kann daher nur an der Art der Untersuchung liegen, wenn wir in beiderlei Begriffen weder gefunden haben was wir suchten, noch auch den Grund entdekkt warum sie das nicht enthalten können; und es wird uns vielleicht besser gelingen, wenn wir einen andern Weg einschlagen und den Inhalt dieser Begriffe nicht als gegeben behandeln, sondern vielmehr genetisch aufzufassen suchen.

Denn die allgemeine Frage, welches sind die verschiedenen Arten des Staates? muß sich auf diese andere zurükkführen lassen, auf wie verschiedenerlei Weise kann ein Staat entstehen? Denn jeder entsteht ja gleich nicht als ein Staat im allgemeinen, sondern als ein solcher und solcher — sonst nämlich gäbe es überhaupt nur verschiedene Zustände, nicht verschiedene Arten des Staates — die Form aber, die ein Ding in seinem Entstehen zeigt, ist auch die unter der es fortbesteht, wenn es nämlich dasselbe Ding bleibt und die Form des vollendeten Entstehens richtig aufgefaßt worden. Wir müssen also zunächst überhaupt fragen, wie und wodurch entsteht ein Staat, nämlich aus seinem Gegentheil dem Nichtstaat, und müssen dabei Achtung geben auf das was hiebei immer dasselbe sein muß, und was davon auch verschieden sein kann, nämlich nicht sowol auf unbestimmte Weise 28
verschieden, denn dieses können wir nicht brauchen um Arten der Staatsform festzustellen, sondern was auf bestimmte Weise verschieden ist. — Indem ich mich aber auf die Frage zurükkwerfe, wodurch der Staat entstehe, so bin ich keinesweges gesonnen den alten Streit darüber zu erneuern, ob der Staat auf göttliche Weise entstehe oder auf menschliche, und im lezten Fall ob durch Usurpation oder durch Vertrag. Sondern ich meine es

nur so, Indem sich ein Staat bildet, was entsteht das vorher noch nicht da gewesen? Dieses aber scheint nicht schwer zu beantworten. Das immer schon vorher da gewesene, der Stoff gleichsam des Staates, ist ein Volk, eine naturgemäß zusammengehörige und zusammen lebende Masse, ohne Volk kein Staat. Wenn wir uns Menschen von allerwärts her zusammen getrieben oder geweht denken, und diese könnten auch unter Geseze gebracht werden, wie die Sage das alte Rom darstellt: so werden wir diese doch schwerlich eher einen Staat nennen, bis wir auch die Masse ein Volk nennen können, nämlich bis Boden und Menschen von einander Besiz genommen haben, bis wenigstens ein zweites Geschlecht Eingeborner da ist, welches durch Anhänglichkeit an den gemeinsamen Boden und an die gleichen Lebensbedingungen auch auf eine natürliche Weise verbunden ist. Der Staat aber ist die Form des Volkes, das Volk ist nur völlig ausgebildet, wenn sich diese Form rein und vollendet in ihm darstellt. Aber das Volk ist eher als diese Form an ihm sichtbar wird; seine ersten Zustände sind nur Annäherungen zu derselben; und wenn wir gleich keinen Staat mit geschichtlicher Gewißheit bis auf seinen ersten Anfang verfolgen können, so giebt es doch in unserm Bereich Völker die auch jezt streng genommen noch nicht im bürgerlichen Verein sondern nur in den Annäherungen dazu leben, so daß wir beide Zustände wol mit einander vergleichen können. Rükken wir nun die Punkte so nahe als möglich zusammen; ein schon vorgeschrittenes Volk, dem gleichsam nur noch das rechte Wort fehlt um die Form des Staates zu finden, und einen gleichsam frisch und möglichst leicht aus jenem Zustande hervorgegangenen Staat: so wird in diesem fast ganz dasselbe sein wie in jenem. Die Geschäfte die die Nachbarn in der Horde trieben, werden die Bürger im Staate forttreiben, ein erweiternder Einfluß desselben auf ihre naturbildende Thätigkeit kann nur allmählig eintreten. Was im Staat als Recht und Pflicht feststeht, wird ziemlich dasselbe sein, was vorher Sitte

und Gewohnheit war; und wenn die Bürger im Staat durch
das Gesez zusammen gehalten werden, so hielten auch die Nach- 29
barn in der Horde zusammen, und ganz von selbst hätte keiner
sich von den andern getrennt. Nur dies erscheint als der schnei-
dende Unterschied, vorher wenn sie dasselbe trieben war es be-
wußtloser Instinkt, fortgepflanzte Gewohnheit, jezt ist es eine mit
Bezug auf die Bedürfnisse des Ganzen unternommene und ver-
theilte Arbeit; wenn vorher einer Rache übte, handelte der von
den andern stillschweigend gebilligte und getheilte Affekt, jezt tritt
an seine Stelle die vom Gesez bestimmte Strafe; und vorher
wenn sie zusammenblieben war es eine wahrhaft mechanische Co-
häsion des gleichartigen, jezt ist es Vaterlandstreue, die zwar an
sich keinen höheren Grad und keinen weitern Umfang hat als
jene, aber die sich als das erkennt was sie ist. Kurz, indem der
Staat wurde, ist nur die sonst schon vorhandene Gesinnung und
Thätigkeit im Gesez zusammengefaßt und dargelegt worden; was
da war ist nun auch ausgesprochen, die bewußtlose Einheit und
Gleichheit der Masse hat sich in eine bewußte verwandelt, und
diese Entstehung des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit ist
das Wesen des Staates. Allein wie es kein Bewußtsein giebt
als nur mit dem Gegensaz zugleich: so besteht auch im Volk das
Bewußtsein seiner Zusammengehörigkeit nur im Gegensaz mit
dem Bewußtsein des Fürsichbestehens jedes einzelnen. Daraus
bildet sich der Gegensaz von herrschenden und beherrschten, von
Regierung und Unterthan; dieser irgendwie gebildete Gegensaz
ist das wesentliche Schema des Staates, und das Bestreben die-
sen Gegensaz und mit ihm das Bewußtsein von dem Verhältniß
des einzelnen zu einem bestimmten Naturganzen hervorzurufen,
dem ganzen Leben einzuprägen und selbstthätig zu erhalten, ist
es was ich im engeren Sinne den politischen Trieb nenne. Ehe
dieser nämlich erwacht ist, giebt es keinen Unterschied zwischen dem
Sein und Thun des einzelnen und dem Sein und Bestehen
des Ganzen; das dunkle Gefühl des geselligen Menschen vor dem

bürgerlichen Verein, ähnlich jenem unvollkommnen kindischen Bewußtsein, welches sich und den Gegenstand noch nicht recht aus einander zu halten weiß, unterscheidet sich als einzelnes noch nicht bestimmt, und stellt eben so wenig sich bestimmt das Ganze gegenüber, so daß alle Handlungen innerhalb des Ganzen in dieser Hinsicht nur Eine gleichartige Masse bilden. So wie wir uns aber den Staat denken auch schon in seinen ersten Anfängen, so ist mit dem Bewußtsein des Ganzen auch das des Unterschiedes zwischen dem einzelnen und dem Ganzen erwacht, das Selbstbewußtsein und somit auch der Selbsterhaltungstrieb zerfällt in zwei vorher ungeschiedene Momente, nämlich das Privatinteresse und den Gemeingeist, und wenn auch nicht bestimmt zwei Klassen von Menschen, doch zwei sich bestimmt auf einander beziehende Massen von Handlungen treten aus einander. Die Handlungen der Unterthanen als solcher oder das ganze Gebiet der Geschäftigkeit im weitesten Sinne sind diejenigen Handlungen, welche das Bewußtsein der Einheit des Ganzen und der Gleichheit aller Theile mit dem Ganzen nicht unmittelbar in sich tragen, diejenigen welche die einzelnen zunächst nur auf sich als einzelne beziehen, aber die eben deshalb auch, wenn anders die einzelnen wirklich Bürger sind, sich abhängig erklären von der anderen Reihe. Diese, die Handlungen der Obrigkeit, oder im weitesten Sinne Recht und Gesez, sind diejenigen Handlungen, welche nur jenes Bewußtsein ausdrükken, welche unmittelbar nur dem Ganzen, nicht auch dem einzelnen, der sie gleichsam zufällig verrichtet, beigelegt werden, welche Reihe aber eben deshalb auch strebt sich überall jener andern Reihe einzubilden. Denn nur in der Vermittlung dieses Gegensazes ist das wirkliche bewußte Leben des Staates. Gesez und Geschäft bestehen in ihm nur in Beziehung auf einander; ist das Geschäft nicht dem Gesez gewärtig, wirkt das Gesez nicht auf das Gewerbe ein, so ist kein Staat vorhanden.

Fragt man aber, Wie soll denn aus jenem Unbewußtsein

das Bewußtsein, aus dem Nichtstaat der Staat entstehen: so weiß ich freilich mit keiner Erfahrung zu antworten, die wie gesagt niemals so weit hinaufgeht, sondern nur mit einer vorausgesetzten und sehr unbestimmten Geschichte; denn Erdichtung will ich sie auch nicht nennen, da sie wirklich die allgemeine Geschichte aller Staaten enthalten muß, ich meine die unbestimmten Grundzüge dessen, was überall den Zwischenraum zwischen beiden Gegebenen, dem Zustande den wir vor dem Staate kennen und den ersten Zuständen des Staates, die wir schon geschichtlich kennen, hier so dort etwas anders wirklich ausgefüllt hat.

Zum Bewußtsein muß der Mensch überall gewekkt werden; wie sehr seine eigenthümliche Kraft auch von innen treibe und arbeite, sie bedarf doch immer auch eines Stoßes um wirklich herauszuschlagen; so jeder Moment der Geburt und der Offenbarung, aber auch die Erfindung und die Begeisterung bedürfen eines wenn gleich oft ganz verborgen bleibenden Anlasses. Weder jene innere Arbeit der geistigen Kraft, die hier in allen Fällen dieselbe sein wird, noch diesen äußeren Anlaß, der ohne dies sehr verschieden sein kann, vermögen wir aus dem Dunkel hervorzu- 31
ziehen. Das aber leuchtet ein, Woher auch wenn die innere Vorbereitung erfolgt ist und ein äußerer Anlaß also wirksam werden kann, woher auch dann dieser Anstoß zum politischen Erwachen kommen möge; in jedem Falle werden wir uns denken können, daß er die ganze zum Staatwerden reife Masse einer Völkerschaft entweder gleichförmig berührt oder ungleichförmig. Im ersten Falle wird auch jener Gegensaz sich gleichförmig in allen entwikkeln, in jedem wird Recht und Gesez sich bilden und das Geschäft sich davon sondern, und dem Wesen nach in jedem gleich rein und kräftig. Also werden auch nicht einige sich ausschließend als Herrscher erheben, und andere sich ausschließend als Unterthanen beugen; sondern der Gegensaz von Obrigkeit und Unterthan wird in jedem Bürger ganz sein. Alle werden in gewissen Momenten sich vereinigen müssen um die Obrigkeit dar-

zustellen, und in anderen wiederum sich trennen um sich als Un=
terthanen zu zeigen; und dies ist die Demokratie, der durch
gleichförmiges Uebergehen einer in sich gleichartigen Volksmasse
in das politische Bewußtsein entstandene und diese Gleichförmig=
keit darstellende Staat. Weil aber in diesem Staat Gemeingeist
und Privatinteresse sich in jedes einzelnen Bewußtsein unmittel=
bar und immer berühren, wird der Gegensaz zwischen beiden nur
schwach aus einander treten, eben deshalb aber auch beides sich
nicht innig genug durchdringen; vielmehr das sich häufig durch=
kreuzende Privatinteresse wird auch den Gemeingeist trüben und
den öffentlichen Willen ungleichförmig machen. Der Bürger in
der Volksgemeinde vergißt nicht seine Werkstatt, und bezieht seine
berathende Stimme mit auf sein Geschäft; der Bürger in der
Werkstatt vergißt die Gemeinde nicht, und bezieht sein Geschäft
mit auf seine politische Würde. So unmittelbar und tumultua=
risch einander begegnend stößt dann beides oft hart an einander,
wenn einer im andern das Privatinteresse da findet, wo der
Gemeingeist sein sollte, die Bewegungen sind unruhig, das Ge=
sez schwankend, das Geschäft unsicher, und somit der ganze Staat
schwach. — Im andern Fall, wenn eine in sich gleichartige und
im Ganzen zum Staatwerden gleich reife Masse von dem staat=
bildenden Anstoß dennoch ungleichförmig berührt wird, kann es
Ein einzelner sein den er vorzüglich trifft oder mehrere. Daß
das politische Bewußtsein sich nur in Einem aus einer solchen
Masse entwikkle, ist freilich kaum anders zu denken als in einem
Moment, wo gerade sein Geschäft und Talent ihm einen aus=
32 gezeichneten Einfluß giebt, und die Menge das Bedürfniß dessel=
ben fühlt, oder es müßte denn ein fremder, in dem es von Hause
her schon entwikkelt ist unter eine ungebildete aber doch zum
Staatwerden einigermaßen reife Masse verschlagen werden, wie
man denn von vielen Staaten glaubt daß sie durch Einwande=
rer zuerst gebildet worden. Daß es sich in mehreren zugleich
entwikkle ist aber noch schwerer zu denken. Denn der auch nur

um ein weniges früher ausbrechende wird schon immer den Vorrang vor den andern haben, denen nur übrig bleibt sich ihm als die ersten anzuschließen. Oder wenn wirklich mehrere zugleich anfangen den Staat bilden zu wollen: so wird entweder ein Kampf entstehn in welchem Einer siegt und die andern in die Masse zurükktreten, oder ein Wetteifer während dessen sich der politische Trieb desto leichter der ganzen Masse mittheilt. Bleiben wir jedoch dabei, die politische Entwikklung beginne in Einem: so wird freilich ein solcher das in ihm erwachte Bewußtsein den andern, sofern sie dazu reif sind, mitzutheilen im Stande sein, und sie ihrerseits werden es, weil der natürliche Keim dazu in ihnen nicht minder schon liegt, gewiß auch aufnehmen; aber indem es sich nicht ursprünglich in ihnen entwikkelt hat, und sie es also auch nicht von dem gegebenen Anlaß aus selbstständig fortbilden können, werden sie dadurch nur geneigt gemacht werden von jenem abzuhangen und sich von ihm leiten zu lassen, und dies ist die ursprünglichste und einfachste Monarchie. Kann aber wol aus einer sonst gleichartigen Masse Einer in seiner politischen Entwikklung den andern allen so vorausgehn, daß nicht, wenn einmal durch ihn gewekkt und in das Ganze immer mehr hineingelebt, die andern ihm wenigstens allmählig nachkämen, früher freilich wenn er ein einheimischer und später wenn er ein fremder war? und wird dann nicht diese Monarchie sich wieder neigen zur Demokratie und früher oder später auch wol wirklich in sie übergehen? und wenn stufenweise, geschieht es dann nicht durch eine Art von Aristokratie? Auf der andern Seite aber wenn in der ursprünglichen Demokratie ein zusammengesezteres regeres Leben eingetreten ist durch den Staat, wie er denn immer allmählig das ganze Dasein erweitert: kann dann wol die Gleichheit des politischen Lebens so fortbestehen, daß nicht einige nur, oft auch Einer ein entschiedenes bald formloses bald bestätigtes Uebergewicht übt, und werden dann nicht, wenn auch vorübergehend, aristokratische und monarchische Zustände entweder

sich einschleichen oder gewaltsam festgestellt werden? So kommt uns demnach von allen Seiten das alte Spiel des Wechsels der
33 drei Formen wieder; aber zuerst sehen wir es gesonderter und begreifen besser, wie in einigen solchen Staaten die Demokratie das herrschende bleibt, weil sie das ursprüngliche war, und in dem Ganzen die Annäherung zur Gleichheit vorherrscht, die sich daher, wenn sie auf eine Zeitlang verrükkt worden ist, wieder herzustellen sucht, und wie in andern dieselbe monarchische Form, die in jenen nur vorübergehend vorkommt, das herrschende bleibt, weil sie das ursprüngliche war, und weil das Ganze sich mehr zu einer Entwikkelung der Ungleichheit seiner Glieder hinneigt. Vor allen Dingen aber erscheint uns dieses ganze Verhältniß der drei Formen beschränkt durch die ursprüngliche Voraussezung, und nur aus ihr begreiflich. Denn was wir angenommen haben, jenes leichte ruhige Entstehen des Staates, jener geringe Unterschied zwischen dem Zustande im Staat und dem vor dem Staat, jene Gleichheit und gleiche Zusammengehörigkeit der sich zum Staat verbindenden Masse, dies alles kann, wie gewiß jeder leicht zugiebt, nur stattfinden in dem engen Gebiet einer einzelnen Völkerschaft oder Horde, welches wir auch damals gleich ausschließend ins Auge gefaßt haben. Nur von einer solchen Demokratie begreifen wir warum sie mit monarchischen Zuständen wechselt, und nur von einem solchen Königlein, dessen eigner politischer Sinn nicht über seine Horde hinausgeht, und dessen Reich sich auch in diesen Grenzen hält, nur von einem solchen wissen wir daß und warum seine Monarchie in einer natürlichen Hinneigung ist zur Demokratie. Vermöge dieser Voraussezung aber sind alle solche Staaten, welche Form auch in ihnen das Uebergewicht haben möge, sich unter einander mehr ähnlich, und dagegen von denen, die einen größeren Umfang einschließen, viel weiter abweichend als nach Maaßgabe des Unterschiedes der Form.

Dieses nun führt uns ganz natürlich darauf, ob es nicht einen weit bedeutenderen Unterschied giebt, als den jene drei Be-

griffe, so wie wir sie bis jezt abgehandelt haben, bezeichnen, und
ob man nicht vielmehr diesen recht ins Licht sezen sollte, um nach
ihm zunächst die Staaten zu klassificiren, nämlich nach der Kraft,
womit das staatbildende Prinzip sich seines Gegenstandes bemäch-
tiget, ob es nur eine einzelne Horde oder Stamm eines großen
Volkes gestaltet, oder ob es schon kräftiger eine unbestimmte Mehr-
heit von diesen umfaßt, oder ob es unbedingt auf die Gesammt-
heit eines Volkes gerichtet ist und alle seine Stämme bindet.
Denn in solchen Staaten, die ein ganzes aus vielen Horden und
Völkerschaften bestehendes Volk zu einem Ganzen verbinden, wird
sich vielleicht alles was zum Staat gehört anders gestalten müs- 34
sen, als in solchen die nur eine einzelne Völkerschaft oder einige
umfassen. Der Mensch ist zwar gewiß von Natur gesellig, aber
wie seine gesammte Natur, so entwikkelt sich auch seine Gesellig-
keit nur allmählig. Jene erste formlose Aeußerung derselben, das
Zusammenleben in einer Horde, hat wie jede Cohäsion ihre be-
stimmten Grenzen; sie ist durch die unmittelbare Gegenwart be-
dingt, und trägt die Voraussezung eines wenn gleich entfernten
Familienzusammenhanges, einer allen fühlbaren Brüderlichkeit in
sich. Verschiedene Horden, wenn sie auch noch so nahe verwandt
sind und ihre Wohnsize nur wenig entfernt, fühlen sich doch in
jenem Zustande schon getrennt, und befehden sich gelegentlich ein-
ander. Jene kleinen Staaten nun, die nur Eine Horde oder
Völkerschaft umfassen, sind auch nur eine eben so unvollkommene
Entwikklung der geselligen Kraft, und gleichen daher mit Recht
den unvollkommnen lebendigen Erzeugnissen im Gebiet der Na-
tur, wo auch die Arten nicht recht fest stehen wollen, sondern in
Uebergängen alles in einander fließt. Und offenbar fallen die
Begriffe Demokratie, Aristokratie und Monarchie, so wie sie
sämmtlich bei den Hellenen selbst vorkommen, überwiegend in
dieses Gebiet. Die Hellenen hatten unter sich nur kleine poli-
tische Gebilde, auf welche sie ihre Betrachtung richten konnten;
schon die großen orientalischen Formen blieben ihnen eigentlich

fremd. Und wenn sie philosophirend ein hohes Ideal eines Königes in großem Styl aufstellen: so war der weder ein kleiner hellenischer König noch auch irgend im wesentlichen dem persischen Großkönig nachgebildet; sondern dies Ideal war nur der natürliche Ausdrukk ihres Gefühls von der Unvollkommenheit der kleinen Verfassungen durch eine Ahnung größerer, die allein näher bestimmt wurde durch die Einsicht, daß dasjenige, worin die Menge unmittelbar herrscht, immer nur etwas geringfügiges sein könne. Und höher als zu einer solchen Ahnung war diesem geistreichen Volke nicht bestimmt sich emporzuschwingen, wahrscheinlich weil in den damaligen Weltverhältnissen die Nothwendigkeit, daß auch die Intelligenz in großen Massen und Formen existiren müsse, noch nicht gegeben war. Die einzelnen griechischen Staaten vergingen alle als Märtyrer für diese kleinliche Form des politischen Daseins, bei der ein loses föderatives Band sie nicht zu schüzen vermochte. In diesen Staaten also von geringem Umfange stehen jene Formen nicht fest; Demokratie, Aristokratie und Monarchie sind nur wechselnde Zustände, welche auf einander folgen, ohne daß das Individuum ein anderes wird. Dabei aber ist Grund genug dieser ganzen niedern Stufe die demokratische Form überwiegend zuzueignen, und die andern nur als untergeordnet anzusehn; denn die geringe Spannung des politischen Gegensazes und das daraus entstehende tumultuarische Wesen ist auch der Charakter der Aristokratien und Monarchien, die wir auf diesem Gebiete erblikken. Nun entsteht uns aber die Frage, Wird dasselbe Verhältniß dieser Formen auch stattfinden in den Staaten höherer Ordnung? In etwas vereinfacht sich uns diese Frage gleich durch die Betrachtung, daß die Demokratie als oberste Form eines Staates der eine große Nation umfaßt, nicht möglich ist, weil ein Zusammentreten aller Bürger in Einer Versammlung um die Obrigkeit darzustellen nicht stattfindet. Denn wollte man auch die äußere Bestimmung dahin erweitern, es solle noch für Demokratie gelten, wenn die vom Volk gewählten

Repräsentanten oder deren Afterrepräsentanten am Ende in Eine Versammlung zusammengedrängt würden: so könnte doch dabei auch das Wesen der Sache nicht bestehen; denn solche Repräsentanten für die ganze Zeit ihres Zusammenseins ganz von ihrem Privatleben abgetrennt und auf ihre politische Funktion beschränkt, können jenes freilich verwirrende aber auch leichte und sich bald wieder fröhlich entwirrende Spiel zwischen Privatinteresse und Gemeingeist, welches der wahre Charakter der Demokratie ist, nicht entwikkeln; wie man denn auch die repräsentativen Verfassungen von den Demokratien immer getrennt hat. Es bleibt also von der Frage nur so viel übrig, ob auch in den Staaten von großem Umfang Monarchie und Aristokratie nur als wechselnde Zustände vorkommen, oder ob diese Formen hier fester stehen.

Ehe ich aber diese Frage beantworten kann, muß ich eine
andere voranschikken, wie nämlich wol solche ein ganzes Volk
umfassende Staaten höherer Ordnung entstehen, ob schon ur=
sprünglich aus dem vorbürgerlichen Zustande? oder wenigstens
unmittelbar aus jenen kleineren Staaten durch Zusammenschmel=
zung? oder ob zwischen beiden noch ein Bildungspunkt liegt, auf
dem sich eine Mittelgattung gestaltet? Das erste wird wol nicht
leicht jemand annehmen. Denn nur durch ein Wunder könnte
der politische Trieb in der ganzen Masse eines in viele Horden
und Völkerschaften zertheilten Volkes gleichzeitig und gleichmäßig
erwachen; und eben auch nur durch ein Wunder könnte ein ein=
zelner aus Einer Völkerschaft, in dem jenes Bewußtseyn erwacht
ist, gleichzeitig und gleichmäßig einen bildenden und unterwerfen=
den Einfluß auf alle getrennten Horden und Völkerschaften aus= 36
üben. Also nicht ursprünglich entsteht der große Staat, sondern
der kleine muß vorangegangen seyn. Das aber können wir uns
sehr leicht und völlig in der Analogie mit dem ursprünglichen
Entstehen des kleinen Staates denken, daß wenn unter einem
aus mehreren Völkerschaften, alle noch ohne bürgerlichen Verein,

bestehenden Volk die Staatsform in einer derselben entstanden ist, gleichviel ob demokratisch oder monarchisch, dann der junge Staat sehr leicht, wenn anders die Horden einander feindlich oder freundlich genugsam berühren und sonst günstige Umstände eintreten, auf eine oder die andere noch formlose Horde einen ähnlichen Einfluß ausüben wird, wie der einzelne, in welchem sich zuerst das politische Bewußtsein entwikkelt, auf seine Horde ausübt, indem er ihr König wird. Auch dieser Einfluß kann sich freundlicher oder gewaltsamer gestalten; wie dem auch sei, so wird durch dieselbe Naturgewalt ein ähnliches Ganzes entstehen wie dort; die eine Völkerschaft wird regieren, wie dort Ein einzelner König ist, und die andern werden regiert werden wie dort die andern einzelnen. Jene hat das politische Bewußtsein diesen mitgetheilt; aber weil es keine selbstständige Entwikklung in ihnen ist, so werden sie nur dazu geneigt oder darin bestätigt die Obergewalt jener anzuerkennen, vielleicht nicht selten eben so leicht und freiwillig wie die meisten Menschen für den ersten Anfang Schüler desjenigen werden, der ihnen zuerst das wissenschaftliche Bewußtsein mitgetheilt hat. Die Mitglieder der regierenden Völkerschaft bleiben aber dabei unter sich durch ihr voriges besonderes Band vereinigt, ja dieses Verhältniß befestigt sich noch mehr durch das was sie gemeinschaftlich ausgerichtet haben. In diesem Verhältniß nun sind sie nach wie vor demokratische Bürger; indem sie jene regieren behalten sie unter sich denselben Charakter, daß jeder in seiner Person die regierende Thätigkeit, die sich auf das Ganze bezieht, mit der auf das Privatinteresse gerichteten, die dem einzelnen einwohnt, verbindet. Dieses nun ist eine Mittelform; ihr äußerer Charakter ist das politische Ineinandersein eines regierenden und eines oder mehrerer regierten Stämme, wobei ganz zufällig ist ob dieses Ineinandersein auf dem Wege friedlicher Einsiedelung und Ueberredung entstanden ist oder durch Krieg und Unterjochung, zufällig auch ob so nur wenige Stämme eines Volkes vereinigt sind oder alle.

Wahrscheinlich aber ist das lezte nicht; denn ein junger Staat der niederen Stufe wird eine so große Gewalt nicht bald ausüben können. Welches aber wird der innere Charakter und die nothwendige Geschichte dieser Staatsform sein? Indem das ge- 37
meinsame Bestreben aller aus dem regierenden Stamm auf das ausschließlich Fortregieren desselben gerichtet ist, die Unterworfenen aber, je mehr sie von dem politischen Bewußtsein durchdrungen werden, das Beispiel einer Vereinigung beider Thätigkeiten vor sich sehend und immer besser begreifend, allmählig auch Lust zum Antheil an der Regierung bezeigen: so werden die Herrschenden mißtrauisch gegen die Untergebenen, und um ihnen nicht Blöße zu geben hüten sie sich zu sehr auf demokratische Weise zu tumultuiren, und bringen ein strenges Maaß in ihre Verhandlungen. Jener äußere Charakter und dieser innere, das zwiefache Verhältniß in welchem die regierende Masse unter sich steht und zu der regierten, die ernste und gemessene Gravität der Herrscher und ihr mit der politischen Ausbildung der regierten zunehmendes Mißtrauen gegen diese, beide Charaktere in ihrem nothwendigen Zusammengehören, bilden das Wesen der eigentlichen Aristokratie. Und so wird unser nun gefundener Mittelstaat eben so wesentlich aristokratisch sein, als der Staat der niederen Ordnung wesentlich demokratisch war; aber auch ausweichen wird er können in der äußern Form. Nämlich demokratisch kann sich ein solches Ganzes nicht mehr gestalten. Denn wenn die regierten Stämme sich so heranbilden, daß aller Unterschied zwischen ihnen und dem regierenden innerlich so ganz verschwindet, daß äußerlich ihn noch festzuhalten nur frevelhaft wäre: dann ist doch schon des Umfanges wegen die Demokratie nicht mehr möglich. Wol aber kann der wesentlich aristokratische Mittelstaat äußerlich in die monarchische Form hinüberschweifen. Denn wie die einfache Demokratie ohne ihr Wesen zu verändern in jene kleinliche Monarchie übergehen kann: so können auch hier die regierenden, die unter sich demokratisch verbunden sind, sich unter ein Oberhaupt

aus ihrer Mitte stellen, und werden es, wenn das Mißtrauen
wächst, leicht thun, so oft sie nur glauben ihre Kräfte auf diese
Art am besten vereint zu halten; oder auch auf andere Weise
kann eine solche Veränderung eingeleitet werden. Der Staat hat
dann äußerlich angesehen eine monarchische Form; aber sein in-
neres Wesen hat er dadurch nicht im mindesten verändert, das
Verhältniß der regierten Stämme zu dem regierenden bleibt das-
selbe, und der König fühlt sich nur diesem innig angehörig ganz
in sein Interesse verflochten und ihm weit näher verwandt als
jenen. Diese monarchische Form des aristokratischen Staates wird
desto häufiger eintreten, da sie auch von dem Falle aus natür-
38 lich entsteht, wenn die politisirte Völkerschaft, die sich eine oder
mehrere noch formlose unterwarf, ursprünglich eine monarchische
Form hatte. Denn der König dessen Reich sich so erweitert, und
der die politische Kraft ein solches Ganzes zu erhalten und zu
bewegen nur in seiner ihm ursprünglich angehörigen Völkerschaft
findet, muß dieser, nach Maaßgabe wie sich jeder schon vorher
politisch ausgezeichnet hat, von seiner Gewalt und regierenden
Thätigkeit abgeben und die alten Unterthanen weit über die neuen
erhöhend gleichsam zu seines gleichen machen. Vorzüglich aber
wird diese Form eintreten, wenn eine staatgewordene Völkerschaft
auf dem gewaltsamen Wege ihr politisches Leben erweiternd un-
civilisirte Völker oder zerfallende Staaten unterjocht. Der Krieg,
in welchem nothwendig Einer herrschen muß, drükkt dann dem
ganzen Staat seine Form auf. Die untergeordneten Anführer
stehen dem höchsten am nächsten, und herrschen am meisten mit
ihm; und je mehr der ruhige Zustand sich festsezt, in welchem
die Obergewalt entbehrlich erscheint und dagegen der unmittelbare
Einfluß der untergeordneten Anführer auf die Masse sich in sei-
ner ganzen Wichtigkeit entwikkeln kann, um desto mehr erheben
sich diese, und der König wird nur der erste unter Gleichen, in-
deß sich häufig die immer nur angeführte und beherrschte Masse
der erobernden Völkerschaft mit der der unterjochten bedeutungs-

los vermischt. Dies ist der Fall der uns in den politischen Ge-
staltungen des Mittelalters häufig genug vorkommt. Ein solcher
also ist der aristokratische König, der bald mehr bald weniger
mächtig, bald gewählt bald erblich, immer zwar mehr ist als
der kleinere demokratische; aber indem er seine Würde nur darin
ausſprechen kann, daß er der erste Edelmann seines Reiches ist,
eben dadurch sich weit geringer zeigt als der wahre monarchische
Monarch. So ist demnach ihrem Wesen und ihren wechselnden
Formen nach diese zweite Ordnung der Staaten beschaffen, welche
sich von der ersten dadurch unterscheidet, daß sie nicht Eine son-
dern eine Mehrheit von Horden oder Völkerschaften umfaßt, daß
sie auf einer in dieser ganzen Masse nicht gleichförmigen sondern
ungleichförmigen Entwikklung des politischen Triebes beruht, in
welcher ein Theil des Ganzen sich überwiegend thätig der andere
überwiegend leidend verhält, daß eben deshalb der politische Ge-
gensaz hier stärker gespannt ist, nicht mehr alle zugleich Unter-
thanen und Gesezgeber sind, sondern nur einige zugleich regieren
und regiert werden, andere aber sich als reine Unterthanen ihnen
gegenüber stellen, und daß endlich diese zweite Ordnung von der
demokratischen Form ganz ausgeschlossen nur zwischen der aristo- 39
kratischen und der monarchischen sich bewegen kann. Betrachten
wir nun dieses und sehen hinauf zu dem Staate der höchsten
Ordnung der die Gesammtheit eines Volkes umfaßt, oder viel-
leicht sonderbar genug gar nach einem noch größeren Umfang
strebt: so wird freilich schon die Analogie uns reizen und treiben
im voraus anzunehmen, daß ein solcher Staat nun in der mo-
narchischen Form allein feststehen müsse, und was daraus weiter
folgt. Doch wir wollen uns hiervon nicht bestechen lassen, son-
dern auf dem bisherigen Wege sehen wie es sich verhalte, und
kehren daher zunächst zu der Frage zurükk, wie ein solcher die
Gesammtheit eines Volkes umfassender Staat wol entstehen könne.
Denn wir haben zwar unterdessen gesehen, daß sich zwischen die-
sem und den ursprünglichen kleinen Staaten eine Mittelstufe ein-

schiebe: daß aber diese durchaus vorangehen müsse, ist uns nicht zugleich erschienen; vielmehr bleibt die Frage übrig, wenn ein solcher Staat nicht ursprünglich aus dem Nichtstaat hervorgehn kann, ob er nur unmittelbar aus den kleinen einfachen Staaten oder nur zunächst aus dem mittleren zusammengesezten Staat, oder eben so gut aus dem einen entstehen könne als aus dem andern?

Um nun hierüber zu entscheiden müssen wir zunächst dieses erwägen. Soll es einen Staat geben, der die Einheit eines ganzen Volkes als eine wahre und nothwendige Natureinheit im Bewußtsein auffaßt und in den Formen des Lebens ausspricht: so ist in der Mehrheit kleiner Staaten oder auch in dem zusammengesezten Staat der eine Mehrheit von Horden umfaßt keinesweges schon ein diesem Staate gleiches nur unbewußtes Dasein gegeben, wie wir sehen daß zu dem ursprünglichen kleinen Staat das unbewußte schon in dem jedem Staat vorangehenden Zusammenleben der Familien in Horden gegeben ist. Denn unter den verschiedenen Horden eines Volkes findet keine solche unwillkührliche Cohäsion statt wie unter den Familien einer Horde, und auch in dem zusammengesezten Staat liegt keine natürliche Anziehungskraft die nothwendig auf alle noch übrigen Stämme desselben Volkes wirkte. Sondern nur sehr leise Verandeutungen finden sich hiezu; so daß man streng genommen sagen muß, das Erwachen des Bewußtseins von der Einheit und dem Zusammengehören eines ganzen Volkes ist eine völlig neue Evolution und eine schlechthin höhere Stufe des politischen Bewußtseins und Triebes, die jeden der daran Theil hat, wegen des
40 großen Spiels, worin die Thätigkeit eines jeden verflochten ist, über die Bürger aller Staaten kleinerer Ordnung ja über die Regenten von diesen weit mehr erhebt als der Athener sich über den Peparethier fühlte. Eine solche Verschiedenheit politischer Würde kann man dem zusammengesezten Mittelstaat im Vergleich mit dem einfachen kleinen Staat schwerlich zuschreiben.

Also durch bloße Erweiterung kann dieser Staat weder aus den kleinen Staaten noch aus dem Mittelstaate entstehen, weil durch bloße Erweiterung kein neues Princip keine höhere Stufe des Daseins sich bilden kann. Die allmählige Vergrößerung einzelner Staaten der untersten Stufe hat in ihrer demokratischen Natur ihre bestimmten Grenzen, und kann nie den Umfang eines großen Volkes erreichen. Bei dem aristokratischen Staat ist eine solche Erweiterung, daß die herrschende Masse statt einiger allmählig alle noch minder politisirten Stämme des Volkes sich unterwürfe, vielleicht denkbar; aber der herrschende Stamm hörte deshalb nicht auf nach seinem Privatinteresse zu regieren, und niemand kann sagen daß dann die Einheit des ganzen Volkes das Lebensprincip des Staates wäre. Also da, wenn dieser Punkt erreicht werden soll, auf jeden Fall eine neue Entwikklung des Bewußtseins vorgehn muß, so stellen wir billig die Frage eben so, wie wir die ursprüngliche gestellt haben. Wir werden der Analogie nach sagen müssen, das Bewußtsein der rein nationalen Einheit, wie es zugleich als politischer Trieb thätig ausbricht, könne sich entweder in Einem zuerst entwikkeln, oder in vielen zugleich. Die vielen können wol offenbar nicht sein die unterworfenen des aristokratischen Staates. Vielleicht zwar kann sich in ihnen nach mancherlei Schikksalen nach großen Fortschritten in der Bildung der Gedanke einer Nationaleinheit entwikkeln, allein theils wird darin zu sehr das Element vorwalten, daß sie sich dem herrschenden Stamme gleich machen wollen, und wird den Gedanken verunreinigen, theils kann er doch nur frommer Wunsch bleiben, der sich in mancherlei bald mehr bald minder richtigen Theorien entwikkelt, den zu realisiren es ihnen aber an allen Mitteln fehlt, außer in dem unglükklichen Fall, wenn die Regierung entweder irgend sonst wie in sich selbst zerfällt, oder eine unselige demokratische Revolution hervorruft, welche indeß als ein in sich schwaches Princip die große Umbildung nicht bleibend bewirken kann; und auch nicht darf. Denn wo bliebe die

Nemesis, wenn sie auch diejenigen nicht treffen sollte, welche zerstören wollen um zu bauen? Indeß ist nicht zu verkennen, wie eben diese politische Lage, daß der Staat das ganze Volks- und
41 Sprachgebiet zu Einem Ganzen vereinigt hatte, die Idee der Volkseinheit erreicht war, die Verfassung aber immer noch auf dem bedenklichen und nicht mehr haltbaren Punkt der aristokratischen Monarchie stehen blieb, eine von den Naturursachen der französischen Revolution war. — Die vielen also, in denen sich dieser höhere politische Trieb entwikkeln könnte, müßten offenbar die einzelnen innerhalb eines Volkes schon bestehenden Staaten theils der niederen theils der mittleren Ordnung sein. Diesen kann allenfalls auch im ruhigen Nebeneinanderleben allmählig das Gefühl von ihrer höheren gemeinsamen Einheit aufgehn und von ihrer Bestimmung endlich in Einen Staat höherer Ordnung zusammenzuwachsen. Aber auch sie werden das Wort dazu nicht finden, wenn nicht irgend ein äußerer Anlaß, sei es eine gemeinschaftliche Gefahr oder was sonst, hinzu kommt. Das erste, und wol das einzige was auf ruhigem Wege erfolgen kann, wird dann wol sein, daß die Einheit des Volkes nur dargestellt wird in einer repräsentativen Versammlung von Abgeordneten der einzelnen Staaten, und so entsteht der föderative Staat, oder die Republik der höheren Ordnung. Allein in einer solchen Versammlung sind doch die mehresten überwiegend beseelt von dem Privatinteresse ihrer Particularstaaten die sie als selbstständig anzusehen gewohnt sind: dieses Privatinteresse steht mit dem Gemeinsinn für die Einheit des Ganzen in einem der ursprünglichen Demokratie ähnlichen nur schwerfälligeren Kampf, das höhere Princip hat nirgend ein reines Organ; das Ganze schwankt, ob es Ein Staat sein soll aus ungleich gebildeten und in gewissen Grenzen noch selbstständigen Theilen, oder statt des Bundesstaates nur ein Staatenbund, nur eine unbestimmte Vereinigung mehrerer Staaten auf so lange als ihre Ansichten nicht zu weit auseinandergehen; und dieser schwankende durch oft wiederkehrende

Besorgniß, daß alles sich lösen werde, stets zerrüttete Zustand,
wie soll er anders aufhören, als wenn das höhere politische Prin-
cip ein reines Organ gewinnt in einem monarchischen Element,
welches Kraft hat das Provinzial- und Cantonalinteresse in feste
Grenzen zurükkzuweisen, und es der Einheit des Ganzen unter-
zuordnen. So daß auch bei dieser Entstehungsart der Staat der
höchsten Ordnung nicht eher ganz und wirklich da ist, als mit
der monarchischen Form zugleich. — Soll aber das höhere Prin-
cip der wahren Volkseinheit in einem einzelnen ursprünglich sich
entwikkeln: so könnte wol unter günstigen Umständen in einem
von jenen kleinen Königen einer einzelnen Völkerschaft diese Idee
erwachen; allein wie wollte er bei so geringer Macht sie dar- 42
stellen? Denn wenn es ihm auch gelingt seine eigene Völker-
schaft damit zu beseelen: so wird doch nur zu leicht hieraus die
vorige aristokratische Form entstehen, in der die Einheit des Gan-
zen nicht als Princip durchbricht; und eben deshalb wird ent-
weder die Anstrengung erschöpft sein, ehe der ganze Umfang er-
reicht ist, oder das ruhige Bestehen des Ganzen immer unter-
brochen werden durch den Kampf einzelner Völkerschaften um die
Herrschaft des Ganzen, welches die Geschichte der drei alten west-
asiatischen Monarchien gewesen ist. Es scheint also, wenn die
Idee von der Einheit eines großen Volkes auf bleibende Art
und durch Eine Evolution politisches Princip werden und einen
Staat dieser höchsten Ordnung bilden soll: so muß sie erwachen
in einem aristokratischen Staat, der schon einen bedeutenden Theil
des Volkes ausmacht; aber nur unter folgenden Bedingungen
scheint dies am glükklichsten geschehen zu können. Nämlich die
unterworfenen Stämme müssen schon so weit durch die Länge
der Zeit politisirt sein und ihre Bildung der des herrschenden so
das Gleichgewicht halten, daß längere Fortdauer der politischen
Ungleichheit unnatürlich scheint. Der Staat ferner muß eine
monarchische Form haben, die feststeht und Vertrauen einflößt —
denn in der aristokratischen wird das Mißtrauen nie so weit zu

überwinden sein, daß alle Kräfte sich in dem großen Werke vereinigten — und den aristokratischen König muß diese Idee vorzüglich beseelen. Dieser ist dann ohnstreitig ganz vorzüglich geeignet einen Staat der höchsten Ordnung zu gründen. Er kann sich unter diesen Umständen über das Privatinteresse des herrschenden Stammes genugsam erheben um die Idee aufzufassen, und er ist mit Macht genugsam ausgerüstet um sie zu realisiren; je näher er dem unumschränkten steht, desto leichter; je mehr noch in das Interesse des herrschenden Stammes durch eine Art von Abhängigkeit verflochten, um desto schwerer freilich. Und dies scheint das wahre an dem Worte, daß ein König unumschränkt sein muß um seinem Volk die Freiheit zu geben; denn die Freiheit aller ist nur in der festen Einheit des Ganzen. Lebt aber und handelt erst der Theil des Volks den ein solcher König unmittelbar beherrscht mit ihm und durch ihn ganz in dem Gefühl der großen Volkseinheit, dann wird auch die Kraft nicht fehlen die noch vereinzelten Theile plözlich oder nach und nach mit dem in welchem die Idee schon lebt zu verbinden, und der Staat der
43 höchsten Ordnung ist im Werden, bis zulezt das ganze Volk unter Ein großes und vollkommenes Band zusammengefaßt ist. Hat so der aristokratische König das große Werk wozu er berufen ist ausgeführt: so ist er denn auch äußerlich, was er innerlich schon als er es anfing muß gewesen sein, nämlich der wahrhaft monarchische Monarch im höchsten Sinne des Wortes. Wie dieser und also auch der Staat der höchsten Ordnung wesentlich muß beschaffen sein, das ist uns noch übrig zu sehen.

Zuerst erhellt aus dem gesagten die Richtigkeit des oben geahndeten. Wie nämlich der ursprüngliche kleine Staat unter dreierlei Formen werden konnte, und also auch gleich gut unter allen dreien bestehen, der mittlere nur unter zweien werden und eben so bestehen: so kann dieser dritte und höchste, wie er nur in Einer Form ganz und vollständig werden konnte, so auch nur unter der einen fest und sicher bestehen, nämlich unter der streng

und ächt monarchischen. Ferner wie in dem niedrigsten Staat der politische Gegensaz am schwächsten war, indem jeder gleich gut war oder sein konnte Obrigkeit wie Unterthan, in dem zweiten Staate aber stärker gespannt, indem nur einige beides vereinigten, andere aber nicht: so wird dieser Gegensaz in dem höchsten Staat am stärksten gespannt sein, und auch nur in dieser Spannung eine so große Masse zusammenhalten können, und also der König allein regieren, nur in ihm die Thätigkeit sein welche Recht und Gesez bildet, in ihm aber auch keine andere; die Gesammtheit der Bürger hingegen werden als reine Unterthanen ihm gegenüberstehn. Darum muß aber auch, wenn das Ganze nach dem Princip der Einheit des Volkes soll regiert werden, der Regent durchaus frei sein von jedem Privatinteresse. In die Gewerbthätigkeit der regierten darf er daher gar nicht verflochten sein; sonst wird Er, der zum ganzen Volk im gleichen Verhältniß stehen soll, in einen besondern Gegensaz mit einem Theile desselben verwikkelt, und Ihm, der überall gleich gegenwärtig sein soll, wird eine Localität näher ans Herz gelegt als die andere. Nur dem aristokratischen Könige ziemt es Gewerbe zu treiben; und so lange die herrschende Kaste ihn in dieser Nothwendigkeit zu erhalten weiß, wird die Umbildung des Staates zur höheren Stufe unendlich erschwert. Daher kann auch der Regent, und das unterscheidet ihn bestimmt von allen seinen Unterthanen, kein persönliches Eigenthum haben, welches auch hindern würde daß er die Quelle alles Eigenthums wäre, wie er doch sein muß weil alles nur insofern es von ihm abhängt und ausgeht in das System der Einheit des Ganzen aufgenommen und den zerstörenden Einflüssen der Gegensäze kann entrissen sein. Und auch schon darum kann die Eine moralische Person des Regenten auch nur Eine physische sein; denn viele können nicht durch die Gewerbthätigkeit der andern bestehen, ohne daß sich doch zwischen ihnen selbst ein Privateigenthum bildet. Darum wäre es auch unvollkommen und schwerlich dauernd

in diesem Staat, wenn der König ein Wahlkönig wäre. Denn ein solcher müßte sorgen für das Bestehen seiner hernach wieder ins Volk zurükktretenden Familie. Sondern nur ein Erbkönig ist der rechte, dessen Nachfolger jedesmal wieder das Haupt derselben über alle Gewerbthätigkeit und alle Sorge hinausgehobenen Familie wird. — Auf der andern Seite das Volk muß, wenn ein solcher Staat bestehen soll, die Idee der Volkseinheit soweit wenigstens in sich aufgenommen haben, daß es in dem Gefühl derselben lebt, und daß dieses sein erstes Lebensprincip ist. Wenn es daher die ihm ausschließlich und gleichmäßig einwohnende Gewerbthätigkeit zuerst zum Bestehen der Regierung verwendet, ohne die jene Einheit nicht bestehen könnte: so thut es dieses kraft seines Selbsterhaltungstriebes, und muß sich dabei auch seiner Freiheit bewußt sein; daher ein solcher Staat gerade bei der höheren Kraft der Regierung am wenigsten ohne Einwilligung in die Abgaben bestehen kann. Aber wenn das Volk in dem Gefühl der Einheit des Ganzen lebt: so hat es doch ursprünglich keinen Antheil an der das Bewußtsein der Einheit des Ganzen ausdrükkenden Thätigkeit. Am wenigsten kann es einen aristokratischen einem bestimmten Theil des Volkes angeborenen oder angeerbten Antheil an der Regierung geben, und eben so wenig das Recht des Königes zu herrschen von dem Volke abgeleitet sein; vielmehr ist Er, durch welchen der Staat allein realisirt worden ist, und durch welchen allein er auch fortbestehen kann (indem von der Persönlichkeit eines einzelnen hier nicht die Rede ist, sondern nur von dem König der nicht sterben darf), die einzige Quelle aller politischen Freiheiten und Rechte, und jeder Antheil des Volks an der regierenden Thätigkeit kann ihm nur von dem Könige mitgetheilt sein, und muß in jedesmaliger Ausübung auf einem Herrscherakt des Königes beruhen*). Wenn

*) Des verfänglichen Ausdrukks Souverain und Souverainität habe ich mich hierbei nicht sowol absichtlich enthalten, als nur der Gang der

nun aber in diesem größten und umfassendsten Staat der Gegen- 45
saz zwischen Regent und Unterthan so weit auseinander gelegt
ist: so giebt es auch einen desto größeren Spielraum für die viel-
seitigsten und lebendigsten Einwirkungen des einen Theils auf
den andern, deren auch das Bestehen des ganzen durchaus be-
darf. Sonach wird es auch in ihm eine neue Gestaltung beider
Grundthätigkeiten geben, und dies führt uns auf die eigentliche
Bedeutung jener beiden Begriffe einer gesezgebenden und einer
vollziehenden Function.

Jedes lebendige Dasein das durch die Form des Gegensazes
bedingt ist kann nur in einer zwiefachen Reihe von Thätigkeiten
begriffen werden, deren eine in dem Gliede des Gegensazes an-
fängt und in dem andern endet, die andere aber umgekehrt.
Denn ohne diese gegenseitigen Einwirkungen würden die Glieder
des Gegensazes auseinander fallen und die Einheit des Daseins
aufhören; wie denn unser eignes Leben in dem Gegensaz von
Leib und Seele gedacht in sich schließt eine Reihe von Thätig-
keiten, die im Leibe anfangend in der Seele enden, wie die ma-
teriellen Elemente der Wahrnehmung und des Gefühls in der
Seele endend Gedanke werden und Empfindung, und eine an-
dere Reihe solcher die in der Seele anfangend am Leibe enden,
wie die geistigen Elemente des Wollens und des Gefühls erst
am Leibe endend That werden und Ausdrukk; und wie jedes
einzelne Leben im Gegensaz gegen das allgemeine gedacht aus
einer Reihe von Thätigkeiten besteht, welche in ihm anfangend
nach außen enden und ein Leiden irgend eines andern durch das

---

Auseinandersezung mich nicht darauf bringen konnte. Wichtig aber
wäre es diesem Ausdrukk in seinem Ursprung nachzuspüren, was mei-
nes Wissens noch nicht genügend geschehen ist. Denn nichts verdirbt
die wissenschaftlichen Untersuchungen mehr, als der Gebrauch solcher
Ausdrükke, die weder wissenschaftlich entstanden noch auch wenigstens
wissenschaftlich gestempelt sind, welcher Act doch eigentlich immer auf
einer durchgeführten historischen Forschung beruhen muß.

einzelne darstellen, und aus einer andern welche von außen an-
fängt und ein Leiden des einzelnen wird, wobei es nur gegen-
wirkend ist, nicht ursprünglich. Wenden wir nun dies auf den
Staat an: so wird auch sein Leben in zwei verschiedenen Arten
von Thätigkeiten zu begreifen sein, einer die in der Peripherie
am Leibe das heißt bei den Unterthanen anfängt und im Re-
genten endigt, und einer andern die im Regenten dem Geist und
Mittelpunkt anfängt und im Umkreise bei den Unterthanen en-
46 det. Es ist nicht schwer zu sehen, daß die erste unsere gesezge-
bende Funktion ist, die andere aber unsere vollziehende. Da der
ganze Prozeß des Staates in der ursprünglichen Demokratie ohne
doch formlos zu sein der kürzeste ist: so wird sich die Sache,
wenn wir zu dieser zurükkehren, am leichtesten darstellen lassen.
Alles was man im Staate Gesez nennt, geht hier durch drei
Momente, den Vorschlag, die Berathung und den Beschluß. Oft
geschieht schon der erste nur in der Volksgemeinde, aber er kommt
dann doch von den einzelnen als solchen aus ihrem Privat-
interesse oder ihrer Privatansicht. Oft giebt es eine besondere
Versammlung zur Vorberathung, diese hat noch nicht die ganze
Würde der Volksgemeinde, sie fördert nur den Verlauf der Sache
und bringt ihn ihr näher; fertig gemacht aber wird das Gesez
und somit ein Willensakt des Staates constituirt nur in der Ge-
meinde, in wiefern sie einen Beschluß fassend als Eine erscheint
und also den Regenten vorstellt. Das Aussprechen des Gesezes
ist aber wesentlich auch der Anfang der Vollziehung, weil die es
angeht darin zugleich beauftragt, also in Bewegung gesezt wer-
den. Jedoch nur der Anfang; fortgesezt wird die Vollziehung
von den Beamten, die zwar von der Gemeinde eingesezt, aber
nicht mit deren ganzen Majestät bekleidet sind; das Ende der
Vollziehung endlich sind erst die dem ausgesprochenen Gesez ent-
sprechenden Handlungen aller einzelnen Bürger; und so steigt
das Gesez von den einzelnen zum Regenten hinauf, die Voll-

ziehung aber fängt von dem Regenten an und endet in den Unterthanen. Und nicht anders ist es auch in dem Staat der höchsten Ordnung. Dieser wird fast immer mit dem Schein der strengsten Despotie anfangen. Denn so lange nur im Regenten die große Einheit des Volks das leitende Bewußtsein ist, wie dies von allen Stiftern großer Staaten gegolten hat, können auch die Unterthanen ihm in keiner bestimmten Form helfen das Gesez machen. Wodurch wird aber auch schon in dieser Zeit der wahre König sich vom Despoten unterscheiden? Der Form nach dadurch, daß er seinen Unterthanen das Recht der Petition zugesteht; und man kann sagen in allen Fällen wo sie ihre Wünsche vor ihn bringen, mag er nun gewähren oder verweigern, wenn er sie nur berükksichtiget, haben doch die Unterthanen angefangen das Gesez zu machen. Dem Wesen nach aber unterscheidet er sich dadurch, daß er im Geiste ganz Eines mit seinem Volk nur solche Willensakte ausspricht, welche die Unterthanen hernach, wenn sich das höhere Staatsprincip in ihnen entwikkelt, billigen 47
werden, und daß sein ganzes Bestreben darauf gerichtet ist diese Entwikklung zu befördern. In dem Maaß als sie nun wirklich eintritt, erweitert der Regent das Recht der Petitionen um so lieber, als ihm selbst die Verwikklungen der verschiedenen Zweige der Volksgeschäftigkeit ursprünglich fremd sind, und also die Unterthanen zusammentretend und sich einigend wahre Gesezesanfänge sehen werden, die er nicht sehen kann, bis dieses allmählig fortschreitend reift zu einer Organisation gesezgebender Versammlungen, welche ja nichts anders sind als die ausgedehnteste und förmlichste Constitution dieses Rechtes in einer regelmäßigen feststehenden Communication der Unterthanen mit dem Regenten, in der alle Gesezesanfänge nunmehr liegen müssen. Denn soll auch das Ende des Gesezes in diesen Versammlungen liegen und nicht im Regenten: so ist die Anarchie fertig. Daher nun natürlich keine wohlgeordnete gesezgebende Versammlung die gesezgebende

Thätigkeit ganz in sich trägt; sondern in dem Könige, der verkehrter Weise oft nur als die vollziehende Gewalt ist angesehen worden, liegt wesentlich das Ende auch der gesezgebenden. Hat nun der König das Gesez ausgesprochen: so ist damit nothwendig zugleich auch der Anfang der Vollziehung gesezt; denn eine gleichsam leere Zeit zwischen beiden läßt sich nicht denken und wäre eine Ohnmacht des Staates. Diesem Anfange wird sich die Thätigkeit der mit der Verwaltung beauftragten Beamten anschließen, deren System unstreitig die Organisation der vollziehenden Gewalt ist, aber vollendet ist die Vollziehung auch hier nur in der die Gesammtheit der Geseze und nichts anderes darstellenden Gesammtthätigkeit der Bürger. Daher auch häufig und gewiß zum großen Vortheil des Ganzen die Vollziehung sich zulezt in den Händen der sich von unten herauf organisirenden und die Thätigkeit der Bürger zunächst bestimmenden Communalbehörden befindet. Es erhellet hieraus deutlich, daß beide Systeme in jedem Staat auf dieselbe Weise müssen gebunden sein, Ende der Gesezgebung und Anfang der Vollziehung als ein und derselbe Moment der Thätigkeit des Regenten; dagegen Ende der Vollziehung und Anfang der Gesezgebung als zwei verschiedene Momente in den Unterthanen, denen die Wünsche und Vorschläge in Bezug auf neue Geseze vornehmlich aus dem Erfolg entstehen, den die Vollziehung der bestehenden theils in ihrer Ge-
48 werbthätigkeit, theils in ihren häuslichen und geistigen Verhältnissen, theils in ihrem staatsbürgerlichen Gefühl offenbart. Also kann auch unmöglich die verschiedene Art der Trennung und Vereinigung beider Gewalten verschiedene Staatsformen bestimmen; denn es giebt nur Eine Art wie beide vereinigt sind und getrennt. Ist aber irgendwo eines von beiden Systemen noch nicht bestimmt herausgetreten und zwischen seinem Anfangs- und Endpunkt noch nicht gehörig entfaltet: so ist dies keine eigne Art des Staates, sondern nur ein unvollkommner Zustand, auf

welchen, da er nur ein Durchgangspunkt sein kann, ein besserer folgen muß. Will man aber die Organisation beider Gewalten mehr im einzelnen betrachten, in denen freilich auf sehr verschiedene Weise die Analogien mit dem demokratischen und aristokratischen einzeln oder auch verbunden vorkommen können; will man die Verflechtung beider Systeme ins einzelne verfolgen, wie auch auf Mittelstufen einzelne Organe beiden Systemen angehören können, oder anderwärts wieder zwischen den Endpunkten alles rein gesondert ist: so kann man tausend Verschiedenheiten aufstellen; oder vielmehr in dieser Hinsicht wird jeder ohne Künstelei geschichtlich gewordene Staat von jedem andern verschieden sein, und wird dieses gleichsam zum persönlichen Charakter der Staaten gehören.

Und dieses wäre also das Resultat der angestellten Betrachtung. Die sogenannten beiden Gewalten — denn die dritte hat sich nicht selbstständig gezeigt — müssen im wesentlichen in allen Staaten auf die gleiche Weise getrennt und vereinigt sein; sonst ist der Staat selbst noch nicht völlig ausgewachsen, sondern erst im Werden *). In wiefern indeß Verschiedenheit stattfindet, ist sie auch so vielfältig und unbestimmt, daß man bestimmte Arten und Gattungen von Staaten danach nicht unterscheiden kann. Die drei Formen aber haben außer ihrer hellenischen Bedeutung, in welcher sie eigentlich nur wechselnde Zustände anzeigen, noch eine weit größere weltgeschichtliche, in der sie aber auch einander nicht beigeordnet sind sondern untergeordnet, und also

*) Will man nun, versteht sich ohne die thörichte Voraussezung daß alle vollkommene Staaten einander gleich sein müßten, jeden solchen noch unvollkommnen Zustand eines Staates, wenn er länger dauert als zu wünschen wäre, und besonders wenn die Verbesserungen der Form mit der innern Entwikklung des politischen Triebes nicht gleichen Schritt halten wollen, einen Nothstaat nennen: so ist in diesem Sinne gegen den Ausdrukk nichts einzuwenden.

auch nicht Arten und Gattungen von Staaten anzeigen, sondern die verschiedenen Entwikkelungsstufen der politischen Idee, indem die niedrigste Stufe eben so wesentlich demokratisch ist als die höchste monarchisch. Ob es nun besser sei hiebei stehn zu bleiben oder lieber noch andere Gründe zur Eintheilung der Staaten aufzusuchen, und wo diese möchten zu finden sein, diese und andere aus dem gesagten sich entwikkelnde Fragen und Folgerungen liegen jenseits der Absicht der gegenwärtigen Untersuchung.

V.

Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen.

Vorgelesen den 27. Julius 1815.

Daß über bedeutende und eigenthümliche Geister von verschie- 50
denen Menschen und im Sinne verschiedener Zeiten auch sehr verschiedene ja ganz entgegengesezte Urtheile gefällt werden, und man sich spät oder nie über ihren Werth einigt, dieß ist eine alltägliche Erscheinung. Aber daß über einen solchen zu einer und derselben Zeit ein Urtheil allgemein geltend wird, welches mit sich selbst in auffallendem Widerspruch steht, dies scheint minder natürlich, ja fast sonderbar. Dem Sokrates jedoch begegnet es wirklich, wenn ich mich anders nicht darin ganz irre, daß die Zeichnung welche man von diesem merkwürdigen Manne zu entwerfen pflegt, und die geschichtliche Bedeutung welche man ihm fast einstimmig beilegt, gar nicht zusammenstimmen wollen. Man läßt nämlich in der Geschichte der hellenischen Philosophie mit dem Sokrates eine neue Periode beginnen, was doch offenbar voraussezt daß er den unter diesem Namen zusammengefaßten Bestrebungen jenes Volkes einen neuen Geist und Charakter eingehaucht, so daß sie eine neue Gestalt unter seinen Händen

gewonnen, oder daß er sie, wenn auch das nicht, wenigstens be-
deutend erweitert. Fragt man aber, wie nun dieselben Schrift-
steller den Sokrates an und für sich darstellen: so findet man
31 nichts, worin ein solcher Einfluß könnte begründet gewesen sein.
Man erfährt, er habe sich mit den Forschungen über die Natur,
welche einen großen Theil der Philosophie schon bei den Helle-
nen ausmachten, gar nicht beschäftiget, ja auch andere davon zu-
rükkgehalten, und auch das Sittliche, womit er sich am tiefsten
eingelassen, habe er keinesweges in eine wissenschaftliche Gestalt
bringen gewollt, habe auch für dieses eben so wenig als für ir-
gend einen andern Zweig menschlicher Erkenntniß ein festes Prin-
cip aufgestellt. Sein geistiger Gehalt sei überhaupt mehr reli-
giös gewesen als tiefsinnig, seine Bestrebungen mehr die eines
guten Bürgers auf die Verbesserung des Volks und vornehmlich
der Jugend gerichtet als die eines Weltweisen; kurz er wird dar-
gestellt als ein Virtuose des gesunden Menschenverstandes und
der in jedem unverdorbenen Gemüth mit diesem verbundenen
strengen Rechtlichkeit und milden Menschenfreundlichkeit, dies al-
les jedoch versezt mit einem leisen Anhauch von Schwärmerei.
Dies sind schöne Eigenschaften, mit denen jedoch ein Mann noch
keinesweges gemacht ist in der Geschichte zu glänzen, vielmehr,
wenn nicht besondere Umstände dazwischen treten, ein beneidens-
werthes stilles Leben führen wird, so daß auch schon der allge-
meine Ruhm des Sokrates und die fast specifische Verehrung, die
so viele Geschlechter ihm gezollt haben, weniger ihm selbst als
solchen besondern Umständen müßte zugeschrieben werden. Am
wenigsten aber sind dies Eigenschaften, von denen auf die philo-
sophischen Bestrebungen eines schon sehr gebildeten Volkes aus-
gezeichnete und bleibende Wirkungen könnten ausgegangen sein.
Und dies bestätigt sich auch, wenn man betrachtet, was für Leh-
ren und Meinungen demgemäß dem Sokrates beigelegt werden.
Denn welche Bemühung man auch anwendet sie etwas philoso-
phisch zuzustuzen, es ist doch nicht möglich ihnen nur einige wis-

senschaftliche Haltung zu geben; vielmehr bleibt es dabei, es sind
Gedanken sehr geeignet die Herzen der Menschen für das Gute
zu erwärmen, aber solche auf die jeder gesunde Verstand, der
zum Nachdenken vollkommen erwacht ist, von selbst verfallen
muß *). Was können diese also gewirkt haben auf die Fortbil-
dung oder Umgestaltung der Philosophie? Wollen wir uns an
das bekannte halten, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel
herabgerufen auf die Erde, auf die Märkte nämlich und in die
Häuser der Menschen, das heißt daß er an der Stelle der Na-
tur das sittliche Leben als Gegenstand der Forschung aufgestellt: 52
so ist dieser Einfluß ohnehin eben kein vortheilhafter, denn nicht
in der einseitigen Behandlung des sittlichen oder des natürlichen
ist die Philosophie sondern im Zusammensein und Ineinander-
greifen beider Forschungen, dieser Einfluß ist aber auch keines-
weges ein geschichtlicher geworden. Die Ethik war schon vor
Sokrates angelegt in den Lehren der Pythagoreer, und so hat
sie auch nach Sokrates in den philosophischen Systemen der Hel-
lenen ihren Plaz behalten nur neben der Physik. Bei Platon
bei Aristoteles bei den Stoikern, das heißt in allen bedeutenden
ächt sokratischen Schulen, finden sich die Forschungen über die
Natur wieder, und das einseitige ethische Wesen hat sich nur bei
denjenigen Sokratikern gebildet, welche selbst unbedeutend geblie-
ben sind in der Philosophie. Und betrachtet man die Richtung
jener genannten Schulen im ganzen, und durchfliegt in Gedan-
ken die Gesammtheit ihrer eigentlichen Philosopheme: so ist nichts
nachzuweisen was von einem so beschaffenen und gesinnten So-
krates könnte ausgegangen sein, es müßte das sein, was schon
als gemeinfaßliche Anwendung aufs Leben erscheint. Ja selbst
was die früheren Sokratiker betrifft, so findet man sich mehr be-
friedigt wenn man das eigentlich philosophirende in ihnen von
irgend anderen Punkten her ableitet als von diesem Sokrates;

*) Tennemanns Gesch. d. Philos. Th. II. S. 64.

nicht nur den Aristippos, der seinem Lehrer auch der Gesinnung nach unähnlich war, vom Protagoras mit dem er so vieles gemein hat, sondern auch den Euklides mit seiner dialektischen Richtung lieber von den Eleatikern. Und man muß am Ende sagen, auf dem Stamme des Sokrates, wie er uns jezt beschrieben wird, kann nichts anderes gewachsen sein als der Cynismus, und zwar nicht der des Antisthenes, in dem auch noch manches hängt, was man dann lieber auf den Gorgias seinen früheren Lehrer zurückführen möchte, sondern jener ganz reine nur eine eigenthümliche Lebensweise, kaum eine Lehre geschweige denn eine Wissenschaft darstellende des Diogenes, jenes „rasenden Sokrates," den man aber zur Steuer der Wahrheit höchstens den karikirten Sokrates nennen sollte. Denn in diesem Abbilde finden wir nichts als Züge jenes Urbildes, das Annähern an die göttliche Selbstgenügsamkeit durch Verringerung der Bedürfnisse, das Enthalten vom bloßen Wissen, das anspruchlose Umhergehen im Dienste des Gottes um die Thorheiten der Menschen aufzudecken. Wie wenig aber dies alles auf dem Gebiet der Philosophie liegt, und wie wenig dort damit auszurichten ist, liegt am Tage.

53 Vernünftigerweise scheint also nichts anderes übrig, als von diesen widersprechenden Annahmen die eine aufzugeben. Entweder man stelle den Sokrates nach wie vor an die Spize der atheniſchen Philosophie, aber dann entsteht die Aufgabe einen anderen Begriff von ihm geltend zu machen als den nun seit langer Zeit herrschend gewordenen; oder man halte das Bild fest von dem gefälligen menschlichen Weisen, der gar nichts für die Schule war sondern alles für die Welt; aber dann verweise man ihn aus der Geschichte der Philosophie in die der allgemeinen athenischen Bildung, wenn er dort einen Plaz für sich zu behaupten weiß. Einigermaßen angenähert hat sich dieser lezten Auskunft Herr Krug *). Denn indem er den Sokrates an das

*) Gesch. d. Philos. alter Zeit.

Ende der einen Periode stellt, und nicht an den Anfang der andern: so erscheint dieser nicht als Keim einer neuen Zeit, sondern als Erzeugniß und Nachwuchs einer früheren; er tritt als einzelne Erscheinung in eine Reihe zurükk mit den Sophisten und andern Spätlingen, und verliert einen großen Theil seiner philosophischen Bedeutung. Nur ist dies eine halbe Maaßregel, daß der Geschichtschreiber seine neue Periode mit den unmittelbaren Schülern des Sokrates als solchen anfängt, indem er die treuen Sokratiker, wie man sie wol zu nennen pflegt, und den Xenophon vor allen, an die Spize stellt, von denen er doch selbst sagt, sie hätten kein anderes Verdienst als sokratische Lehren fortgepflanzt und verbreitet zu haben, sokratische Lehren aber schienen ihm ja eben nicht der Mühe werth um eine neue Periode damit zu beginnen. — Umgekehrt auf gewisse Weise hatte früher Herr Ast *) dasselbige gethan. Ihm ist Platon die Blüthe derjenigen Entwikklung der Philosophie, welche er die atheniſche nennt; und wie kein Gewächs mit der Blüthe anfängt, so fühlt er sich zwar genöthigt den Sokrates an die Spize dieser Philosophie zu stellen, aber doch nicht als eigentlichen Philosophen. Er sagt nämlich, das Handeln der Philosophie sei in Sokrates rein menschlich gewesen und tugendhaft, das heißt keine eigentliche Philosophie; sein Wesen besteht ihm aus Enthusiasmus und Ironie. Den nun so ausgestatteten, fühlt er wohl, könne er nicht allein an die Spize einer neuen Zeit stellen, und stellt deshalb die Sophisten neben ihn, nicht ohne Widerspruch zwar, denn auch er erkennt sie für das verkehrte, was durch den Geist der neuen Zeit 54 bekämpft werden mußte; aber doch will er lieber dieses, als daß er als Keim einer neuen Entwikklung den Sokrates allein anerkennen sollte, dessen höchsten philosophischen Werth er in sein Märtyrthum sezt, welches doch auf dem wissenschaftlichen Gebiet keinesweges eben so wie auf dem religiösen und politischen in

*) Grundriß einer Gesch. d. Philos.

Anschlag kommen darf. Der Form nach entgegengesezt ist dies Astische Verfahren seinem Wesen nach dasselbe wie das Krugische; es führt nämlich auch darauf eine neue Periode der Philosophie erst mit dem Platon anzufangen. Denn in dem Kampf des Sokrates gegen die Sophisten erkennt Hr. Ast nichts neues oder eigenthümliches, sondern nur die Tugend und den Trieb nach Wahrheit, der ja auch die früheren Philosophen alle beseelt hatte; als das charakteristische in der athenischen Philosophie aber giebt er die Vereinigung der vorher getrennt und entgegengesezt gewesenen Elemente an; und da er diese im Sokrates selbst nicht wirklich nachweiset, in seinen unmittelbaren Schülern aber die Trennung bestimmt anerkennt, so bleibt ihm eigentlich doch für jene Vereinigung Platon der erste Punkt.

Will man aber nun wirklich den Platon als den eigentlichen Anfänger einer neuen Zeit ansehn, so kommt man — nicht zu rechnen daß er für einen ersten Anfang viel zu vollendet ist — in eine zwiefache Verlegenheit. Einmal mit seinem Verhältniß zum Aristoteles. In allem nämlich, was dem Platon das eigenthümlichste ist, erscheint Aristoteles ihm so sehr als möglich entgegengesezt; aber die Haupteintheilung der Wissenschaften hat er ohnerachtet der verschiedensten Behandlung und haben eben so die Stoiker mit Platon gemein; beiden schließt sie gleich dicht an und kleidet sie gleich natürlich, so daß man kaum anders glauben kann, als diese sei von früher her von einem Punkt, in dem Platon eben so sehr als jene späteren auch schon eingewurzelt ist. Die zweite Verlegenheit aber ist die mit Platons Verhältniß zum Sokrates, wie es denn eigentlich gewesen, wenn Sokrates auf keine Weise sein Lehrer war in der Philosophie. Wollte man annehmen, das Beispiel des Sokrates habe den Charakter des Platon gebildet, und die Ehrfurcht vor Tugend und Wahrheitsliebe habe ihn gefesselt, so will ein solches bloß sittliches Verhältniß nicht hinreichen. Vielmehr muß die Art wie Platon den
55 Sokrates auch in solchen Werken aufführt, welche tiefsinnige phi-

losophische Untersuchungen enthalten, für die tollste Willkühr gehalten werden, und hätte allen Zeitgenossen nur lächerlich und verkehrt erscheinen müssen, wenn er ihm nicht auf irgend eine Weise sein philosophisches Leben verdankt. Sonach muß es doch dabei bleiben, daß wenn man einen Haupteinschnitt machen will in der hellenischen Philosophie, der die früheren zerstreuten Philosopheme von den späteren Systemen trenne, man diesen nothwendig beim Sokrates machen muß; dann aber muß man auch mehr eigentlich philosophisches als gewöhnlich geschieht dem Sokrates zuschreiben, wenn es gleich eben als Anfang nicht nöthig hat sehr ausgebildet zu sein. Einen solchen Einschnitt zu machen wird sich aber niemand enthalten können; jene frühere Philosophie, die wir durch die Namen Pythagoras, Parmenides, Herakleitos, Anaxagoras, Empedokles bezeichnen, hat unverkennbar einen gemeinsamen Typus, und die spätere, in welcher die Namen Platon, Aristoteles, Zenon glänzen, hat ebenfalls den ihrigen sehr verschiedenen, nichts zwischen beiden verlorenes kann einen allmähligen Uebergang gebildet haben, viel weniger noch läßt eine von den späteren Gestalten sich so an eine der früheren anschließen, daß man beide für ein fortlaufendes Ganze halten könnte. Ist nun dieses, so bleibt nichts übrig, als daß man die Sache des Sokrates einer neuen Durchsicht unterwerfe, um zu sehen ob er etwa an der Nachwelt eben so ungerechte Richter gefunden hat, die ihm seinen eigentlich philosophischen Werth und sein Verdienst um die Sache der Philosophie absprechen, wie jene in der Mitwelt ihm seinen bürgerlichen Werth absprachen und ihm Verbrechen gegen das gemeine Wesen andichteten. Aber man müßte dann auch irgend etwas bestimmtes ausmitteln, worin sein philosophisches Verdienst bestehe.

Diese neue Untersuchung aber führt natürlich zunächst auf die alte Frage zurükk, ob man, was Sokrates gewesen, dem Platon oder dem Xenophon glauben soll; eine Frage die aber überhaupt nur aufgeworfen zu werden verdient, sofern diese beiden

wirklich mit einander im Widerspruch stehen, und die man also auch nur verständig beantworten kann, wenn man zuvor entschieden hat, ob ein solcher Widerspruch stattfinde, und wo er seinen Siz habe. Platon giebt sich nirgends für einen Geschichtschreiber des Sokrates aus, mit Ausnahme etwa der Apologie
36 und einzelner Stellen, wie etwa der Rede des Alkibiades im Gastmal. Denn es wäre allerdings abgeschmakkt, wenn Platon hier, wo er Zeitgenossen des Sokrates vor ihm über ihn reden läßt, ihn auf eine Weise dargestellt hätte, die nicht im wesentlichen treu wäre, wenn gleich auch gerade hier manches einzelne als scherzhafte Uebertreibung stehen kann. Dagegen berechtigt Platon selbst niemanden, alles was er in seinen Gesprächen den Sokrates vortragen läßt, für eben so von diesem wirklich gedacht und vorgetragen zu halten; und man würde ihm einen schlechten Dienst erweisen, wenn man auch sein Verdienst darauf beschränken wollte, daß er dem Sokrates gut und kunstreich nachgesprochen habe. Vielmehr will er wol gewiß seine Philosophie für die seinige und nicht für die des Sokrates angesehen wissen. Und so überzeugt sich auch wol jeder verständige von selbst, daß in einem solchen Gewande nur selbsthervorgebrachte Gedanken erscheinen können, jedes nur erzählende Werk aber — und solche wären doch diese Gespräche, wenn der ganze Inhalt dem Sokrates gehörte — nothwendig einen bleicheren Farbenton haben müsse, wie denn auch die Gespräche des Xenophon einen solchen wirklich haben. Allein so wie es einerseits zu viel sein würde zu behaupten, Sokrates habe alles wirklich gedacht und gewußt was ihn Platon sagen läßt: so ist es auf der andern Seite gewiß zu wenig, wenn man behaupten will, Sokrates sei nichts mehr gewesen als was uns Xenophon von ihm darstellt. Denn dieser giebt sich in seinen Denkwürdigkeiten freilich für einen Erzähler; aber theils kann ein verständiger nur das erzählen was er versteht, und ein Sokratiker am meisten, der ja wol sein Nichtwissen muß kennen gelernt haben, kann nur nach dieser Regel handeln. Das

aber wissen wir, und man kann es zugeben ohne es auf eine
harte Weise geltend zu machen, daß Xenophon ein Staatsmann
war aber kein Philosoph, und daß neben jener Reinheit des Cha-
rakters und Verständigkeit der politischen Grundsäze, neben jener
herrlichen Erregung des Geistes und Abschrekkung des Dünkels,
welche Xenophon am Sokrates liebte und ehrte, noch manches
auch wirklich philosophische in diesem kann gewesen sein, was
Xenophon nicht vermochte sich anzueignen, und was er ruhig an
sich vorbeigehen ließ, am wenigsten aber versucht sein konnte es
darstellen zu wollen, um nicht Blößen zu geben ähnlich denen
die sein Sokrates aufzudekken pflegte. Anderntheils war Xeno-
phon ein vertheidigender Erzähler, und hatte gewiß diese Form
ausdrükklich gewählt, damit man ihm nicht zumuthen könne den 57
ganzen Sokrates darzustellen, sondern nur was auf dem Gebiet
des Gemüthes und des geselligen Lebens liegend sich auf jene
Anklagen beziehen läßt; alles übrige aber schließt er aus, und
begnügt sich nur zu zeigen, auch das könne nicht von der ge-
fährlichen Art gewesen sein, welche dem Sokrates war Schuld
gegeben worden. Und nicht nur kann Sokrates, sondern er
muß auch mehr, und mehr muß hinter seinen Reden sein, als
Xenophon uns wiedergiebt. Denn wenn die Zeitgenossen nur
dergleichen von Sokrates gehört hätten, welchen Schaden hätte
Platon dem Eindrukk seiner Werke bei seinem unmittelbaren
Publikum gethan, welches das Wesen des Sokrates noch keines-
weges vergessen hatte, wenn die Rolle, welche Sokrates dort
spielt, mit dem Bilde, welches sie aus dem Leben her von ihm
im Sinne hatten, in geradem Widerspruch stand? Und wenn
man dem Xenophon glaubt, und dieses muß man wol dem gleich-
zeitigen Apologeten glauben, daß Sokrates seine ganze Zeit an
öffentlichen Orten zugebracht, und man will annehmen, er habe
sich immer mit Reden, seien sie auch schöner gewesen, bunter und
blendender, aber immer mit Reden von diesem Gehalte sich be-
schäftiget, und die nur in der Sphäre sich bewegten, über welche

die Denkwürdigkeiten nicht hinausgehen: so begreift man nicht, wie Sokrates in so vielen Jahren nicht den Markt und die Werkstätten, die Spaziergänge und die Gymnasien entvölkert durch die Furcht seiner Gegenwart, und wie sich in der naiven niederländischen Manier des Xenophon die Ermüdung der Unterredner nicht noch stärker ausspricht, als hie und da wirklich geschieht. Und noch weniger könnte man begreifen, warum geistreiche Männer wie Kritias und Alkibiades, und von Natur speculative wie Platon und Eukleides auf diesen Umgang einen so großen Werth gelegt, und so lange Zeit ihre Befriedigung darin gefunden haben. Und auch das kann man nicht annehmen, daß etwa Sokrates öffentlich so geredet wie Xenophon ihn zeigt, anderwärts aber insgeheim andere Dinge vorgetragen; denn dies dürfte Xenophon bei der apologetischen Form seines Buches, an die er sich sehr strenge hält, nicht mit Stillschweigen übergangen haben. Sondern in demselben Lebenskreise, von dem uns Xenophon Proben giebt, muß Sokrates auch das philosophische seines Wesens offenbart haben. Und ist nicht eben dies recht der Eindrukk, den die xenophontischen Gespräche machen, als ob sie wären philosophi-
38 sches in den unphilosophischen Styl des gemeinen Verstandes übertragen, wobei denn der philosophische Gehalt verloren geht, eben wie einige Kritiker gleichsam als Feuerprobe auch für die Erzeugnisse der höchsten Poesie vorgeschlagen haben sie in Prosa aufzulösen und ihnen den Schwung auszuziehen, wo denn auch nur eine höchst nüchterne Schönheit übrig bleiben kann. Und wie an einem solchen Versuch auch der größte Dichter nicht leicht im Stande sein möchte die Poesie geradehin wieder herzustellen, dagegen auch ein mäßig begabter Leser doch bald merkt was geschehen ist, und es auch an einzelnen Stellen nachweisen kann, wo der Auszieher ermüdet ist: so ist es dort mit dem philosophischen Gehalt. Man findet einige Parallelen mit dem Platon, anderes verräth sich sonst wie; und daraus, daß man nur weniges recht ausmitteln kann, folgt nur, theils daß Xenophon sein

Geschäft verstanden hat, theils möchte einer vielleicht sagen, wie Aristoteles Vormittags soll seine philosophischen Vorträge gehalten haben, Nachmittags aber die exoterischen *), so habe umgekehrt Sokrates des Morgens auf dem Markt solche Gespräche gehalten mit den Handwerkern und solchen fremderen, bei denen es Xenophon leichter gehabt sie des philosophischen zu entkleiden; Abends aber auf den Spaziergängen und in den Gymnasien jene feineren tiefer greifenden und wizigeren Gespräche mit den Schönen, welche verschönernd und erweiternd nachzuahmen und seine eignen Untersuchungen daran zu knüpfen dem Platon vorbehalten blieb.

Und so wird man, um die Lükke auszufüllen, die offenbar Xenophon gelassen hat, immer auf den platonischen Sokrates zurükkgetrieben, und käme am kürzesten weg, wenn man eine Regel fände, nach der man bestimmen könnte, was nun im Platon Bild und Eigenthum des Sokrates ist, und was eigne Erfindung und Zuthat. Nur freilich kann die Aufgabe nicht gelöset werden durch ein solches Verfahren wie Hr. Meiners **) anwendet, für dessen kritisches Talent dieser Gegenstand überhaupt wol weniger geeignet war. Denn wenn wir unter allem platonischen nur das aussuchen, was am wenigsten tiefsinnig am wenigsten künstlich am wenigsten dichterisch, mithin auch so Gott will am wenigsten schwärmerisch ist: so behalten wir freilich im- 59
mer noch viel Stoff zu solchen feineren und gehaltreicheren Gesprächen um damit die xenophontische Langeweile zu würzen, aber einen eigentlich philosophischen Gehalt des Sokrates können wir auf diesem Wege nicht finden. Denn wenn wir das tiefsinnige ausschließen, so bleiben nur Folgerungen übrig, zu denen die Gründe und die methodischen Principien fehlen, und die also auch nur instinktartig, das heißt unphilosophisch, dem Sokrates könnten eingewohnt haben. Der einzige sichere Weg scheint vielmehr der zu sein, daß man frage, Was kann Sokrates noch

*) Gellius N. A. XX, 5.

**) Gesch. d. Wissensch. II, S. 420.

gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was **muß** er gewesen sein um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben ihn so wie er thut in seinen Gesprächen aufzuführen. Das leztere aber führt uns unvermeidlich auf den geschichtlichen Standpunkt zurükk, von dem wir ausgegangen sind, daß nämlich Sokrates eben in so fern einen im strengen Sinn philosophischen Gehalt muß gehabt haben, als Platon ihn durch die That für den Urheber seines philosophischen Lebens anerkennt, und er also als die erste Lebensäußerung der ausgebildeteren hellenischen Philosophie anzusehen ist, und daß er diesen Plaz nur einnehmen kann vermöge eines eigentlich philosophischen aber der früheren Periode nicht mehr angehörigen Gehaltes. Hier aber muß man zunächst dabei stehen bleiben, was der nachsokratischen Philosophie von Platon an eigenthümlich und seit dieser Zeit allen eigentlich sokratischen Schulen gemein ist, das sei das Zusammensein und Ineinandergreifen dieser drei Disciplinen, Dialektik Physik Ethik. Dieser Unterschied trennt die Zeiten sehr bestimmt. Denn vor dem Sokrates waren diese Disciplinen theils ganz getrennt vorhanden, theils ohne gehörige Sonderung und ohne bestimmtes Verhältniß ihr Inhalt unter einander gemischt; so Ethik und Physik unter einander bei den Pythagoreern, Physik und Dialektik bei den Eleatikern, nur den ganz physischen Tendenzen der Jonier war beiderlei dialektisches und ethisches, jedoch nur in einzelnen Anflügen, aufgesezt. Daß aber einige das Sondern und Zusammenfassen dieser Wissenschaften auch dem Platon noch absprechen und erst dem Xenokrates zuschreiben, und meinen, Aristoteles schon sei wieder davon abgewichen, dies beruht nach meiner Meinung auf einem Mißverstand, den jedoch nachzuweisen hier zu weit führen würde. Nun kann man freilich nicht behaupten, Sokrates sei der erste in Einer Person Physiker Ethiker und Dialektiker gewesen, zumal Platon und Xeno-

60

phon sich vereinigen ihm das physische abzusprechen; noch läßt sich geradezu sagen, Sokrates habe wenigstens diese Eintheilung alles Wissens erfunden, ohnerachtet sie sich allerdings aus den xenophontischen Denkwürdigkeiten schon entwikkeln läßt. Wol aber kann man fragen, ob nicht dieser Erscheinung noch etwas einfacheres mehr innerliches zum Grunde liegt, und ob nicht dieses in Sokrates gewesen. Ich wenigstens denke, folgendes wird nicht viel Widerspruch finden. Je leichter noch die forschenden unvermerkt von einem Gebiet des Erkennens auf ein anderes überspringen, desto mehr hängt noch der ganze Verlauf der intellectuellen Thätigkeiten von äußeren Umständen ab; denn nur von einer durchgreifenden Eintheilung kann eine planmäßige und zusammenhängende Ausbildung beginnen. Eben so, je mehr die einzelnen Wissenschaften vereinzelt betrieben werden, und die Verehrer derselben sich in dieser Vereinzelung befriedigt fühlen, um desto mehr ist bei dem ganzen Bestreben der specifische Instinkt für den Gegenstand jeder Wissenschaft vorwaltend. Wenn aber das Bedürfniß des Zusammenhanges und Zusammenwachsens aller Zweige des Wissens so bestimmt hervorgetreten ist, daß es sich in der Form ihrer Behandlung und Darstellung auf eine nicht mehr verlierbare Weise ausspricht: so sind in so fern nicht mehr die einzelnen Talente und Instinkte herrschend, sondern das allgemeine wissenschaftliche Talent der Speculation. In dem ersten Falle muß man gestehen, daß die Idee des Wissens an sich noch nicht ausgebildet ist, vielleicht nicht einmal zum Bewußtsein gekommen; denn das Wissen an sich kann eben so nur als Ein Ganzes gedacht werden, in dem jede Trennung bloß untergeordnet ist, wie das Sein, dem es entsprechen soll. In dem lezten Fall hingegen ist diese Idee zum Bewußtsein gekommen; denn nur durch ihre Kraft haben jene besonderen Neigungen, die jeden an einem gewissen Gegenstande festhalten und das Wissen vereinzeln, überwunden werden können. Und dieses ist unstreitig ein einfacheres Merkmal, welches die beiden Zeiten der helleni-

schen Philosophie unterscheidet. In der früheren nämlich war die Idee des Wissens an sich nicht die leitende ja nicht einmal recht zum Bewußtsein gekommen, welches eben für uns die Quelle der Dunkelheit aller philosophischen Productionen jener
61 Zeit ist, wegen des Scheins der Willkühr der aus der Bewußtlosigkeit entsteht, und wegen des Mangels des wissenschaftlichen Vortrages der sich erst allmählig aus dem dichterischen und historischen herausarbeitet. In der zweiten dagegen ist diese Idee des Wissens zum Bewußtsein gekommen; daher die Hauptsache überall die ist, die Erkenntniß von der Meinung zu unterscheiden, daher die bestimmte Form des wissenschaftlichen Vortrages, daher das besondere Heraustreten der Dialektik, die keinen andern Gegenstand hat als die Idee des Wissens, welches alles selbst von den Eleatikern keinesweges auf dieselbe Weise wie von den Sokratikern aufgefaßt ist, indem jene noch überall mehr von der Idee des Seins als des Erkennens ausgehn.

Dieses Erwachen nun der Idee des Wissens und die ersten Aeußerungen derselben, das muß zunächst der philosophische Gehalt des Sokrates gewesen sein; und deshalb wird er mit Recht immer angesehen als der Urheber jener späteren hellenischen Philosophie, deren ganze wesentliche Form mit allen einzelnen Verschiedenheiten durch eben diese Idee bestimmt ist. — Deutlich genug geht dies hervor aus dem was geschichtlich ist im Platon, und es ist auch in den xenophontischen Gesprächen das was man sich erst wieder hineindenken muß um sie des Sokrates und den Sokrates der seinigen würdig zu finden. Denn wenn dieser im Dienste des Gottes umherging um das bekannte Orakel zu rechtfertigen, so war doch hiebei das lezte unmöglich, daß er nur wußte, er wisse nichts: sondern es lag nothwendig dahinter, daß er wisse was Wissen sei. Denn woher anders konnte er auch, was andere zu wissen glaubten, für ein Nichtwissen erklären, als nur vermöge einer richtigeren Vorstellung vom Wissen und vermöge eines darauf beruhenden richtigeren Verfahrens? Und über-

all wo er das Nichtwissen darlegt, sieht man, er geht von diesen beiden Merkmalen aus, zuerst daß das Wissen in allen wahren Gedanken dasselbe sei, also auch jeder solche Gedanke die eigenthümliche Form desselben an sich tragen müsse, und dann daß alles Wissen Ein Ganzes bilde. Denn seine Beweise beruhen immer darauf, daß man von Einem wahren Gedanken aus nicht könne in Widerspruch verwikkelt werden mit einem andern, und daß auch ein von Einem Punkte aus abgeleitetes durch richtige Verknüpfung gefundenes Wissen nicht dürfe widersprechen einem von einem andern Punkte auf gleiche Weise gefundenen; und indem er an den gangbaren Vorstellungen der Men- 62
schen solche Widersprüche aufdekkte, suchte er in allen, die ihn irgend verstehen oder auch nur ahnen konnten, jene Grundgedanken aufzuregen. Das meiste was uns Xenophon aufbehalten hat, läßt sich hierauf zurükkführen, und deutlich genug ist eben dieses Bestreben angedeutet in dem was Sokrates von sich selbst sagt in der platonischen Apologie, und was Alkibiades von ihm sagt in seiner Lobrede. So daß, wenn man sich dieses als den Mittelpunkt des sokratischen Wesens denkt, man sowol den Platon und Xenophon einigen als auch die geschichtliche Stellung des Sokrates verstehen kann.

Wenn Xenophon sagt *), so oft Sokrates nicht bloß die Irrthümer anderer widerlegt habe, sondern selbst etwas ausgeführt, sei er durch die am allgemeinsten eingestandenen Säze gegangen: so begreift sich dieses Verfahren ganz vollkommen aus jenem Bestreben; er wollte so wenig als möglich Hindernisse und Ablenkungen unterweges finden, um sein Verfahren klar und einfach zu Stande zu bringen; und das mußte ihm am willkommensten sein, was wo möglich alle für gewiß hielten, um daran zu zeigen daß es doch kein Wissen sei, weil nur um so lebendiger die Nothwendigkeit gefühlt werden mußte dem Wis-

*) Mem. IV, 6, 12.

sen auf den Grund zu kommen und von diesem aus allen mensch-
lichen Dingen eine andere Gestalt zu geben. Daraus erklärt
sich auch der überwiegend bürgerliche und ökonomische Inhalt der
meisten jener Gespräche. Denn auf diesem Gebiet lagen die am
meisten eingestandenen Vorstellungen und Säze, an deren Schikk-
sal alle ohne Ausnahme theilnahmen. Aber nicht erklären läßt
sich jenes Verfahren, wenn man annimmt, es sei hiebei dem
Sokrates auf den Inhalt angekommen, sondern dieser muß ihm
nur die Nebensache gewesen sein. Denn wenn es darauf abge-
sehen ist einen Gegenstand aufs reine zu bringen, muß man auch
die minder bekannten und angezweifelteren Vorstellungen berükk-
sichtigen; und wie dürftig in dieser Hinsicht die meisten jener
Diatriben im Xenophon sind, liegt zu Tage. Aus demselben
Gesichtspunkt muß man auch den Streit des Sokrates mit den
Sophisten betrachten. Als gegen ihre Maximen gerichtet gehört
er nicht hieher, sondern ist die Opposition des guten Bürgers
gegen die Regiments- und Jugendverderber. Aber auch von der
rein theoretischen Seite angesehen wäre es ein leerer Gedanke
63 diesen Gegensaz als Keim einer neuen Periode der Philosophie
darzustellen, wenn Sokrates nur Meinungen bekämpft, welche
die Ausartungen früherer Philosopheme waren, ohne andere Re-
sultate dagegen aufgestellt zu haben, was ihm doch niemand zu-
schreibt. Aber zu jenem Zwekk die wahre Idee des Wissens auf-
zuregen mußten ihm die Sophisten am willkommensten sein, die
ihren Meinungen die vollkommenste Form gegeben hatten, und
deshalb sowol sich selbst viel damit wußten, als auch von andern
vorzüglich bewundert wurden. Wurden diese also in ihrer Blöße
dargestellt, so mußte dadurch auch der Werth seines mit solchem
Glükk angewendeten Princips am meisten zur Anschauung ge-
bracht werden.

Um aber an der gangbaren Vorstellung sowol der sophisti-
schen Theorien als auch des gemeinen Lebens das ungenügende
nachzuweisen, dazu bedurfte es, wenn der Ausgang nicht dem

Zufall sollte anheimgestellt bleiben, einer sichern Methode. Denn
oft mußten zum Behuf dieses Verfahrens Mittelbegriffe aufge-
stellt, und diese also, wenn nicht hintennach alles nur als eine
schlechte Ueberraschung erscheinen sollte, mußten zur Zufriedenheit
beider Theile bestimmt werden; und das Auffinden des Wider-
spruchs zwischen dem vorliegenden Saz und einem andern einge-
standenen beruhte auch darauf, mit was für Begriffen sich ein
gegebener verknüpfen lasse und mit was für welchen nicht. Diese
Methode nun ist aufgestellt in den beiden Aufgaben welche Pla-
ton im Phaidros als die beiden Hauptsäze der dialektischen Kunst
angiebt, nämlich zu wissen, wie man richtig vieles zur Einheit
zusammenfasse und eine große Einheit auch wieder ihrer Natur
gemäß in mannigfaltiges theile, und dann zu wissen welche Be-
griffe sich mit welchen verknüpfen lassen und welche nicht. Hie-
durch nun ist Sokrates der eigentliche Urheber der Dialektik ge-
worden, welche die Seele aller späteren großen Gebäude helleni-
scher Philosophie blieb, und durch deren bestimmtes Hervortreten
sich am meisten die spätere Periode von der frühern unterschei-
det, so daß man den geschichtlichen Instinkt nur billigen kann,
der den Mann immer so hoch gestellt hat. Dabei soll nicht ge-
läugnet werden, daß Eukleides und Platon auch diese Wissen-
schaft erst weiter ausgebildet haben, aber in ihren ersten Grund-
zügen hat Sokrates sie offenbar auf eine besonnene Weise als
Wissenschaft besessen und als Kunst ausgeübt. Denn die Con-
struction aller sokratischen Gespräche, sowol der zweifelhaften pla-
tonischen und der andern ursprünglichen Sokratikern mit einigem 64
Recht beigelegten als auch der in den xenophontischen Denkwür-
digkeiten mitgetheilten, beruhet ohne Ausnahme hierauf. Das-
selbe geht auch hervor aus dem aristotelischen Zeugnisse *), was
man dem Sokrates mit Recht zuschreiben könne, sei daß er die
Induction und die allgemeinen Erklärungen eingeführt, ein Zeug-

*) Metaph. I, 6. XII, 4.

niß welches alle Merkmale der Partheilosigkeit und der Wahrheit in sich trägt. Es ist daher auch gar kein Grund zu zweifeln, Sokrates habe diese Kunst richtiger Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung gelehrt. Nur daß, eben weil es eine Kunst ist, das trokkne Lehren nicht genügte, und deshalb auch gewiß vom Sokrates nicht abgesondert betrieben wurde; sondern diese Kunst wollte in den mannigfaltigsten Anwendungen angeschaut und selbst geübt sein; und wer darin noch nicht fest war, und die Schule zu zeitig verließ, dem verging sie wieder, und mit ihr alles fast was vom Sokrates zu lernen war, wie dies auch in Platonischen Gesprächen bemerkt wird. Daß nun diese Uebung und Darstellung der Hauptzwekk der sokratischen Gespräche auch über allgemeine sittliche Gegenstände war, gesteht Xenophon selbst ganz ausdrükklich, indem er unter der Aufschrift, was Sokrates gethan um seine Freunde dialektischer zu machen, gar sehr viel solcher ethischer Reden und Untersuchungen aufführt, und so von gleichem Schnitt mit den andern, daß alle eben so gut in dieselbe Reihe konnten gestellt werden.

Also damit sie dieser Kunst Meister würden und dadurch die Idee der Erkenntniß immer fester hielten, dazu umgaben geistvolle und tiefsinnige Männer den Sokrates so lange es ihnen nur vergönnt war, und die es konnten bis an seinen Tod, und verzichteten indessen lieber der Weise des Meisters treu bleibend auf zusammenhangende Anwendung derselben in den verschiedenen Gebieten des Wissens und auf vollständigere Ausbildung aller Wissenschaften durch dieselbe. Als aber die ausgezeichnetsten unter ihnen nach seinem Tode zuerst in Megara ein eigentliches wissenschaftliches Leben anfingen, und so allmählig die Philosophie in der Gestalt ausgebildet ward, die sie hernach unter den Hellenen mit geringen Ausweichungen immer behalten
65 hat: so geschah daran gewiß, zwar was Sokrates selbst nicht gethan und vielleicht nicht gekonnt hatte, aber doch gewiß nur sein Wille. Man könnte hiegegen freilich einwenden, Xenophon sage

ausdrükklich *), Sokrates habe nicht nur selbst in reiferen Jahren jede Beschäftigung mit der Naturwissenschaft aufgegeben, sondern auch alle anderen davon zurükkzuhalten gesucht, und sie auf Betrachtung der menschlichen Angelegenheiten verwiesen; daher auch mehrere nur diejenigen für ächte Sokratiker halten wollen, welche die Physik nicht mit in ihr System aufgenommen haben. Allein dies ist offenbar viel weniger allgemein zu nehmen und in einem ganz anderen Sinne aufzufassen als gewöhnlich geschieht. Die Gründe des Sokrates zeigen dies ganz deutlich. Denn wie könnte er so allgemein gesagt haben, man dürfe mit der Untersuchung nicht ehe an diese von Gott abhängigen Dinge gehen, bis man die vom Menschen abhängigen in Ordnung gebracht, da nicht nur diese so vielfältig mit jenen zusammenhängen, sondern es auch unter den menschlichen Dingen selbst wichtigere geben muß und minder wichtige, nähere und entferntere, und der Saz dahin führen würde daß man ehe das eine gänzlich vollendet sei nicht einmal die Untersuchung eines zweiten beginnen dürfte. Nicht übel könnte dies ein Sophist gegen den Sokrates selbst gewendet haben, wenn er einen zweiten entfernt scheinenden Begriff herbeischleppt um einen vorliegenden zu erläutern; und gewiß wäre dieser Saz, allgemein verstanden, nicht nur der Führung des Lebens gefährlich, sondern zerstörte auch gänzlich jene sokratische Idee des Wissens, daß jedes nur mit dem andern zugleich und mit seinem Verhältniß zu allem kann gewußt werden. Sondern die Sache ist nur diese. Daß Sokrates kein besonderes Talent zu einer einzelnen Wissenschaft hatte, und am wenigsten zur Physik, das liegt zu Tage. Nun kann freilich auch ein bloß metaphysischer Kopf sich zu allen Wissenschaften hingezogen fühlen wie dies bei Kant der Fall war, allein unter andern Umständen geschieht dies und bei einer andern Eigenthümlichkeit als der des Sokrates. Dieser vielmehr entfernte sich nicht von seinem Mit-

*) Mem. I. 1, 11 sqq.

telpunkt in die Weite, sondern er widmete sein ganzes Leben der möglichst verbreiteten und lebendigen Erregung seiner Hauptidee; sein ganzer Wunsch ging dahin, wie sich immer auch die geschichtlichen Wünsche und Hoffnungen des Menschen nach seiner Eigenthümlichkeit gestalten, daß, ehe man in die Weite ginge,
66 dieser Grund erst recht fest werden möchte. Bis dahin aber, das war sein Rath, möge man neue Massen von Meinungen nicht zusammenhäufen; sondern dies wollte er seines Theils nur gestatten, so weit die Bedürfnisse des thätigen Lebens es erforderten, und deshalb eben konnte er sagen, wenn diejenigen, welche den meteorischen Erscheinungen nachforschten, die Hoffnung hätten sie nach Belieben hervorbringen zu können, so wollte er eher ihren Forschungen Raum lassen, welches ja in jedem andern Sinne als in diesem thöricht wäre. Hieraus also kann man nicht beweisen daß Sokrates die Ausbildung der Physik nicht gewollt, eben so wenig als man annehmen darf, er habe sich eingebildet die Ethik könne als Wissenschaft werden, wenn man nur jene abgebrochenen Untersuchungen recht vervielfältigte, wozu ihn die gemeinen Vorstellungen veranlaßten. Jenes Fortschreitungsgesez ist aber unwillkührlich auch das seiner Schule geblieben. Denn wiewol in alle Wissenschaften hineingehend legt es doch auch Platon noch überwiegend auf die Befestigung der Principien an, und verbreitet sich in das einzelne nur nach Maaßgabe der Nothwendigkeit, und um so weniger als es von außen muß gegeben werden; und erst der spätere Aristoteles vertieft sich wieder mit Lust in dessen Fülle.

Dies ist es was mir scheint über den philosophischen Werth des Sokrates mit Gewißheit gesagt werden zu können. Will man aber nun weiter fragen, wie weit er die Idee der Dialektik in seinen Belehrungen durchgeführt, oder wieviel er außer diesem Gebiet durch seine Polemik und seine versuchende Dialektik reales Wissen zu Tage gefördert: so möchte darüber wenig zu sagen sein, und am wenigsten wüßte ich aus den Werken des Platon

an und für sich etwas zu diesem Behuf auszuscheiden. Denn wie da überall in dem platonischen das sokratische ist, so auch überall in dem sokratischen das platonische. Nur wer eigene Lehren des Sokrates aufzeichnen will, der suche nicht, wie sie es in den Geschichten der Philosophie machen um doch einigen Raum mit dem Sokrates auszufüllen, einzelne moralische Säze züsammen, die nur aus jenen gelegentlichen Untersuchungen entstanden auf keine Weise ein Ganzes ausmachen, und was andere Gegenstände betrifft halte er sich an die oben angeführte Stelle des Aristoteles, welcher die philosophischen Beschäftigungen des Sokrates lediglich auf die Principien beschränkt. Zunächst wäre daher zu sehen, ob nicht einiges tief speculative ursprünglich sokratisch sein möchte, was die meisten am wenigsten dafür halten, wie der im 67
Platon platonischer ausgeführte aber selbst vom Xenophon *) im Keim dargestellte mit der dialektischen Hauptfrage von Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein so genau zusammenhangende Gedanke von einem allgemeinen Verbreitetsein der Intelligenz im Ganzen der Natur. Hieran könnte man knüpfen was Aristokles **) ausgesagt hat, daß Sokrates auch den Anfang gemacht habe mit Entwikklung der Lehre von den Ideen. Doch dieses späten Peripatetikers Zeugniß ist verdächtig, und es liegt demselben vielleicht nichts zum Grunde als die Aeußerungen des Sokrates in dem platonischen Parmenides.

Doch habe nun von diesem und anderem viel oder wenig dem Sokrates selbst angehört, so muß schon jenes allgemeine auch eine richtigere Vorstellung davon erwekken, in welchem Sinne Platon in seinen Werken den Meister aufführt, und in welchem Sinne man seinen Sokrates einen wahren nennen muß oder einen erdichteten. Nämlich erdichtet ist er eigentlich meines Erachtens gar nicht, und die Wahrheit ist auch nicht bloß die mimische, und Sokrates steht nicht in jenen Werken nur als eine be-

*) Mem. I, 4, 8. **) Euseb. Praep. XI, 3.

queme viel mimische Kunst und viel heitern Scherz aufnehmende Person um den tiefsinnigen Untersuchungen diese anmuthige Zuthat beizumischen. Sondern weil überall der Geist und die Methode des Sokrates walten, und es nicht nur etwas untergeordnetes für den Platon ist wenn er sokratisirt, sondern auf der andern Seite eben so sehr sein höchstes Ziel: so hat Platon kein Bedenken getragen ihm auch dasjenige in den Mund zu legen, was nach seiner Ueberzeugung nur Folgerung war aus den Grundideen des Sokrates. Hievon könnte man nächst manchem einzelnen, womit es aber dieselbe Bewandtniß hat wie mit den Anachronismen, nur in späteren Werken wie der Staatsmann und die Republik wesentliche Ausnahmen finden; ich meine platonische Philosopheme die den wirklichen Ansichten des Sokrates fremd sind und ihnen vielleicht eher auf mittelbare Weise widersprechen, dem Sokrates dennoch in den Mund gelegt. Hierüber mag sich dann Platon auf das Recht berufen was die Gewohnheit giebt. Im ganzen aber muß man sagen daß Platon den Sokrates durch lebendige Theilnahme an der Fortbildung des von ihm ausgegangenen philosophischen Bestrebens auf die schönste Weise, wie nur ein Schüler den Meister verherrlichen kann, unsterblich gemacht hat, schöner nicht nur sondern auch in Wahrheit gerechter als durch eine buchstäbliche Erzählung würde geschehen sein.

VI.

Ueber die griechischen Scholien zur nikomachischen Ethik des Aristoteles.

Vorgelesen den 16. Mai 1816.

Außer der Paraphrase des angeblichen Andronicus Rhodius, von welcher hier nicht die Rede ist, giebt es bekanntlich eine Sammlung Scholien zu jenem Werke, die, wenn nicht noch einiges verborgen liegt, das einzige ist was darüber aus dem Alterthum übrig geblieben. Sie ist unter dem Titel *Εὐστρατίου καὶ ἄλλων τινῶν ἐπισήμων ὑπομνήματα εἰς τὰ δέκα* etc. erschienen. Von dieser Sammlung scheint die Kenntniß noch ziemlich mangelhaft zu sein, und es ist meine Absicht durch eine genauere Beschreibung etwas näher die Entscheidung der streitigen Punkte herbeizuführen, was nämlich davon dem Eustratius und was den *ἄλλοις τισὶ* gehöre, und wer diese wol sein mögen. Die Sammlung ist meines Wissens nur einmal von Paulus Manutius im aldinischen Drukk herausgegeben ohne alle Nachricht, wie gewöhnlich, über die dabei gebrauchten Handschriften. Außerdem giebt es eine lateinische Uebersezung der Ethik cum commentariis Eustratii et aliorum von Joannes Bernardus Felicianus zuerst in Venedig 1541, dann in Paris 1543,

263

wieder in Venedig 1589, und zulezt in Helmstädt 1662 gedrukkt. Dies Werk wird allgemein für eine Uebersezung der Scholien gehalten, welche Manutius in der Ursprache herausgegeben. Buhle
264 p. 299 bemerkt nur, daß in Angabe der Verfasser der ersteren Bücher dieser Scholien beide Herausgeber nicht ganz übereinstimmen; und Fabricius bemerkt, aber fast nur als eine Vermuthung, daß Felicianus scheine hie und da noch andere Handschriften gebraucht zu haben. Jene Verschiedenheit in Angabe der Verfasser bewog mich zuerst das Verhältniß beider Sammlungen etwas näher zu untersuchen. Fabricius beschreibt jene Abweichung so, daß Manutius nur das erste und 6te und 9te und 10te Buch dem Eustratius zuschreibe gemeinschaftlich mit Felicianus, eben so das 5te dem Michael Ephesius, das 7te und 8te dem Aspasius; das 2te, 3te und 4te aber nur Felicianus dem Eustratius zuschreibe, Manutius aber das 3te einem unbekannten, das 4te auch dem Aspasius, und das 2te ungewiß einem unbekannten oder dem Aspasius. Dies ist nicht ganz richtig. Felicianus sagt in seiner Vorrede ausdrükklich, er sei auf die Commentarien gestoßen, welche Eustratius über das erste und 6te Buch der Ethik geschrieben, und habe sich vorgenommen nicht nur diese, sondern auch die Commentarien anderer, wer sie auch möchten gewesen sein zu den übrigen Büchern, ins lateinische zu übersezen. In der Ueberschrift hingegen schreibt er freilich auch das 2te, 3te und 4te dem Eustratius zu, sagt aber daneben beim zweiten, daß einige es dem Aspasius andere einem ungewissen Verfasser zuschrieben, beim dritten bemerkt er das leztere ebenfalls, und so auch beim vierten, wobei er aber des Aspasius, den das griechische Exemplar hier allein nennt, gar nicht erwähnt, so daß er nur in diesem lezten Punkte bestimmt vom griechischen abweicht. Auch betrachtet er in einer andern Stelle seiner Vorrede die sämmtlichen Commentarien zu diesen 3 Büchern als incerti auctoris. Beim 6ten Buch nennen beide allein den Eustratius, beim 7ten und 8ten beide allein den Aspasius, beim 9ten und

10ten das griechische allein den Eustratius, das lateinische neben ihm auch den Michael Ephesius. Die Verschiedenheit in der Angabe ist also eigentlich nicht so groß als Fabricius sie darstellt. Beim 9ten und 10ten Buch wird die abweichende Angabe des Felicianus bestätigt durch des Montfaucon Beschreibung des Cod. 161. olim 304 Coislinianus, der ebenfalls diese Scholien wie die zum 5ten Buch dem Michael Ephesius zuschreibt. Buhle stimmt dieser Angabe gegen unser griechisches Exemplar bei, als ob er die Sache wirklich untersucht hätte, woran jedoch sehr zu zweifeln ist. Mit der Angabe unseres griechischen über das 2te, 3te und 4te Buch stimmt nun nach Buhle auch der parisische Codex 2060 266
überein; dem von Montfaucon beschriebenen Codex fehlen zu diesen Büchern die Scholien.

Freilich müßte die Vergleichung der Handschriften selbst erst entscheiden, worauf die Verschiedenheit der Angaben beruhe, und ob auch das verschieden überschriebene dasselbe sei, oder ob vielleicht zu diesen verschiedenen Ueberschriften auch verschiedene Commentare wenigstens ursprünglich gehört haben, wenn auch die Ueberschriften hernach zum Theil sind falsch übertragen worden.

Da nun vor der Hand an eine solche Vergleichung nicht zu denken war: so beschloß ich zu sehen, wie weit ich durch Vergleichung der in den beiden Exemplaren gleichen und verschiedenen Verfassern zugeschriebenen Scholien über die Wahrheit der Angabe entscheiden könnte. Ich dachte, es müßte so schwer nicht sein, da die angegebenen so weit der Zeit nach aus einander liegen. Aspasius der Lehrer des Lehrers von Galen im ersten, Eustratius im 12ten Jahrhundert. Der Michael Ephesius freilich ist eine ganz unbekannte Person. Denn wiewol ihm Buhle das 11te Jahrhundert anweiset, so scheint doch dies mehr nach Gutdünken geschehen zu sein, als irgend einen sichern Grund zu haben; und um hinter die Sache zu kommen müßten wol erst die vielen Scholien zu andern Werken, die unter diesem Namen sich

in parisischen Handschriften finden, gedrukkt oder wenigstens excerpirt sein.

Indem ich nun zunächst die beiden von beiden Ausgaben und dem oben erwähnten Codex übereinstimmend und ausschließlich dem Eustratius zugeschriebenen Bücher durchlief: so blieb mir kein Zweifel, daß sowol der Cod. Coislin. als der des Felicianus dasselbe enthalten was uns Manutius gegeben. Denn die im Montf. Catal. angegebenen Anfänge stimmen überein und auch das lateinische mit dem griechischen im 6ten Buche ganz, nur daß wo zumal homerische auch andere poetische Stellen aus noch vorhandenen Büchern angeführt werden, Felicianus immer mehr giebt. Doch dieses schreibt er in der Vorrede ausdrükklich sich selbst zu, und beschreibt überhaupt seine Verfahrungsart so daß kleinere Abweichungen daraus leicht zu erklären sind. In dem Commentar zum ersten Buche weicht freilich das lateinische mehr ab, allein dies rührt lediglich von der verschiedenen Abtheilung des Textes her. Sie ist bei Felicianus verständiger, aber diese
206 Verbesserung hat ihn bisweilen genöthigt den Anfang der einzelnen Absäze des Commentars zu ändern.

Die Commentare zu diesen beiden Büchern sind einander in vielen Stükken sehr ähnlich. Sie sind beide, wie sie auch im griechischen überschrieben sind, eigentliche Exegesen, d. h. sie nehmen bald größere bald kleinere Stellen des Textes, bestimmen davon den Sinn, bringen sie in Zusammenhang mit andern Stellen, erläutern sie aus den allgemeinen Ansichten und Ideen des Schriftstellers, und heben Bedenklichkeiten die dagegen entstehen könnten. Auch das gilt von beiden, weshalb auch Felicianus den Eustratius rühmt, daß auf das Verhältniß der aristotelischen und platonischen Lehren Rükksicht genommen ist. Christlich beweisen sich ebenfalls beide vielfältig, und bekunden ein spätes Zeitalter durch ihre Sprache. Wörter wie ὁλότης, ὀντότης haben sie gemein. Beide haben einen Eingang, der das Vorhaben ausdrükklich auf dies einzelne Buch beschränkt, und enden dennoch

beide ohne irgend eine Art von Schluß. Diesen Uebereinstimmungen stehen aber doch auch bedeutende Verschiedenheiten gegenüber. Der Commentator des 6ten Buches hat einen weit größern Reichthum der Sprache, wendet auch mehr Fleiß auf den Periodenbau, wenn gleich sein Geschmakk in beider Hinsicht nicht der beste ist. Er zeigt sich von einem gewissen Platonismus innerlich durchdrungen, oft unabsichtlich ja unbewußt, weiß aber auch in platonischen Büchern Bescheid und verweiset auf diese. Der Commentar des ersten Buches zeigt zwar auch in einigen Hauptsachen Kenntniß platonischer Lehren, z. E. richtige Unterscheidung der Ideen im platonischen Sinn und der allgemeinen Begriffe im aristotelischen; er ereifert sich auch für den Platon bis zu Beschuldigungen und komischen Apostrophen des Aristoteles. Aber in den platonischen Büchern weiß er nicht so Bescheid, er merkt nicht immer wo vom Platon die Rede ist und führt die Bücher gar nicht an. Auch sonst, wenn gleich seine Gelehrsamkeit nicht bloß christlich ist und uns den *μέγας Διονύσιος* herbringt, sondern auch auf seine eigne Hand den Phocylides Euripides Galenus, ja den Heraclitus und Parmenides, aber freilich nur so wie er auch aus sehr abgeleiteten Wassern kann geschöpft haben: so ist doch seine Kenntniß des Alterthums dürftig, und er zeigt sich vielfältig linkisch, wenn von litterarischen Gegenständen die Rede ist. Vom Speusippos sagt er, er sei ein *θεολόγος παρ' Ἕλλησιν*, über den Eudoxus giebt er uns keine Art von Notiz. Von den olympischen Spielen sagt er, sie wären dem Zeus zu Ehren in Arkadien gegeben worden; und Delos erzählt 267
er ausführlich sei eine Insel mit einem Tempel und Orakel des Apollo. Gar linkisch erklärt er den Ausdrukk *τὰ ἡρωϊκά* erst aus dem Vorzug des Homers, und dann vielleicht weil der Gegenstand Heroen wären, so nämlich hätten die Alten *τοὺς παρ' Ἕλλησιν εὐγενεῖς καὶ ἀγαθοὺς* genannt, und noch närrischer den Ausdrukk *ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις* über den wir so gern aus dem Alterthum etwas ordentliches gehört hätten. Dergleichen ist dem

Commentar des 6ten Buches fremd. Wenn man sich gleich wundert von Phidias zu lesen er habe auch Pflanzen und Thiere mit großer Genauigkeit abgebildet: so ist doch hier Aristoteles selbst einigermaßen Schuld, der den Phidias *λιθουργός* nennt den Polycletus aber *ἀνδριαντοποιός*. Sonst bringt er vieles aus dem Alterthum bei, aus Thucydides, Demosthenes, Isocrates, beruft sich auf Archilochus Cratinus Callimachus, und auf eine solche Art daß man nicht merkt dies sei geradehin aus andern Scholien aufgenommen. — Doch es giebt zwei Umstände, welche ganz bestimmt dafür entscheiden, daß der Verfasser des Commentars zum ersten und zum 6ten Buch nicht derselbe ist. Der erste ist die ganz verschiedene Erklärung, welche von dem Ausdrukk *ἐξωτερικοῖς λόγοις* im ersten und im 6ten Buch gegeben wird. Nach dem erstern giebt es zweierlei aristotelische Schriften, *ἀκροαματικὰ, ἐπεὶ πρὸς τοὺς κοινῶς ἀκροωμένους τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας ἐκδέδοται*, die andere *ἐξωτερικὰ*, welche *ἔξω τῆς κοινῆς ἀκροάσεως ἕκαςον πρός τινα ζητήσαντα γέγραπται.* Diese durch gar keine Beispiele belegte auf keine Autorität gestüzte Erklärung, die offenbar nur nach Andeutung des Namens gemacht ist, contrastirt sehr auffallend mit der im 6ten Buch, wo der in einem ganz ähnlichen Zusammenhang vorkommende Ausdrukk gar nicht von aristotelischen Schriften erklärt wird; sondern gesagt wird, Aristoteles nenne so *λόγους οὓς ἔξω τῆς λογικῆς παραδόσεως κοινῶς τὰ πλήθη φασίν.* Daß diese ganz verschiedene Erklärung in gar keine Beziehung mit jener frühern gesezt wird, weder als eine andere Ansicht noch als auf einem andern Gebrauch des Ausdrukks beruhend und also mit jener verträglich, dies läßt schwerlich zu an eine Identität beider Verfasser zu glauben. Nur wenn diese Commentare Scholiensammlungen wären, könnte man sich ein solches gedankenloses Aufnehmen entgegengesezter Erklärungen an verschiedenen Stellen denken. Daß auch sonst überhaupt keine Berufung im 6ten Buch auf den Commentar zum ersten vorkommt, führe ich nicht beson-

ders an. Der andere Umstand welcher die Verschiedenheit der Verfasser beweiset ist der. Im Eingang zum Commentar des 6ten Buches, der eine *βασιλὶς θεοσεβὲς φιλόλογε* etc. anredet, 268
von der ich auch nicht entscheiden will, ob sie Königin von Kypros gewesen oder die Gemahlin des Constantinus Ducas oder was sonst für eine, erwähnt der Verfasser, daß sie ihm vor einiger Zeit eine Erklärung des ersten Buches abgefordert, und er geglaubt sie werde hieraus seine Schwäche hinreichend erkannt haben, nun aber fordere sie dennoch auch eine zum 6ten. Dies bestätiget nun geradezu daß das erste Buch auch, und zwar nur dieses, nicht die dazwischen liegenden (denn auch die Uebersicht der übergangenen Bücher erwähnt keiner eignen Arbeit darüber) von demselben Verfasser commentirt worden; und vielleicht ist dies die Veranlassung gewesen, wenn man gewußt unser Commentar zum 6ten Buch sei von Eustratius, dieselbe Ueberschrift auch auf unsern vielleicht ursprünglich namenlosen Commentar zum ersten Buch überzutragen. Aber mit Unrecht. Denn daß der Commentar zum ersten Buch, den wir noch haben, nicht der von dieser Königin geforderte ist, beweiset dessen Einleitung. Denn diese sagt, einer *τῶν μάλιςα ἀξίων λόγου* habe den Verfasser aufgeregt zu dem Werke, und er habe es nicht abschlagen können *διὰ τὸ ἐν πολλοῖς αὐτὸν ἀναγκαίοις εὑρεῖν εὖ ἡμᾶς ἐργασάμενον*. So konnte Eustratius die Königin, wenn sie auch nicht hätte genannt sein wollen, wol schwerlich bezeichnen; wenigstens nicht ohne hernach, als er sie beim 6ten Buche doch nannte, sich zu entschuldigen, daß er sie früher nur auf eine so entfernte Weise erwähnt habe. So ist demnach gewiß wenigstens nur eines dieser Bücher dem Eustratius zuzuschreiben. Welches getraue ich mich nicht zu entscheiden, auch nicht aus Vergleichung mit dem uns unter demselben Namen noch übrigen Commentar zu dem lezten Buch der Resolutorien. Eine ganz entschiedene Aehnlichkeit mit diesem zeigt keines von beiden, eine allgemeine theilen beide. Aber jenes kann auch an der Verschiedenheit des

Gegenstandes liegen, der allerdings dem stilisirenden Bestreben stärker entgegentritt und auch das christliche mehr zurückhält, wiewol dieses überall Gelegenheit findet sich zu zeigen in Beispielen von christlichen Namen hergenommen und in Anrufungen göttlicher Hülfe. An und für sich würde ich lieber das 6te Buch dem Eustratius zusprechen, theils wegen des geistlichen Tons und Gehaltes, theils auch weil es bei weitem das vorzüglichere ist, eingedenk des Zeugnisses welches Anna von dem Eustratius ablegt.

Soviel ist gewiß aus dem obigen, wenn das 6te Buch dem Eustratius gehört: so hat Felician gewiß Unrecht ihm das 2te,
269 3te und 4te Buch zuzuschreiben, er müßte denn später über diese gearbeitet haben, da er sich doch schon im Eingang zum 6ten einen *γήρᾳ καὶ νόσοις κατακαμπτόμενον* nennt. Wäre aber das erste vom Eustratius, dann könnten in so fern vielleicht auch die folgenden von ihm sein. Und somit ging ich nun zu einer näheren Ansicht von diesen.

Die Arbeiten über das 2te, 3te und 4te Buch unterscheiden sich von denen über das erste und 6te auffallend. Erstlich sind sie keine Exegesen, sondern, wie sie auch im griechischen überschrieben sind, Scholien. Sie fassen nicht sowol ganze Stellen ihrem Inhalte nach zusammen, als sie sich an einzelne Säze anschließen; also haben sie es auch weit weniger mit dem Zusammenhang im großen zu thun, und sind eben deshalb in sich minder zusammenhängend, sondern in weit kleinere Massen ganz zerschnitten. Dies gilt von den Commentaren zu diesen drei Büchern ohne Unterschied, und eben so findet sich auch in allen dreien keine Spur von Christlichkeit. Beides zusammengenommen reicht nach meiner Ueberzeugung vollkommen hin diese Arbeiten jenen beiden Verfassern abzusprechen. Denn der Scholiensammler ist ein anderer Mann als der Exeget; und wer sich in Arbeiten über das Alterthum aller Einmischung des christlichen enthält, ist, wenn auch vielleicht selbst ein Christ, doch ein an-

derer als der es überall herbei zieht. Eigentlich nun sollten beide Bemerkungen ein günstiges Vorurtheil für diese Scholien erregen; denn eben weil sie sich mehr an das einzelne halten, könnte es mehr daraus zu lernen geben, und weil sie keine Christlichkeit verrathen, könnten sie älter sein als jene. Allein diese Vermuthungen bestätigen sich nur sehr ungleich.

Die Arbeit über das 2te Buch ist zwar der Form nach mehr scholiastisch; aber da sie doch dem Inhalt nach ganz exegetisch ist: so ist sie in dieser Gattung nur desto dürftiger. Die Sprache verräth nicht gerade eine späte Zeit, aber die peripatetische Dürre und Abgebissenheit, die aus geistloser Nachahmung des Aristoteles nothwendig entstehen mußte. Was der Verfasser von früherer Philosophie beibringt ist sehr sparsam und dürftig, so daß wol nicht leicht jemand hier einen Peripatetiker des ersten Jahrhunderts nach Christo, und aus einer solchen Schule daß Galenus der Mühe werth hielt einen Schüler desselben als seinen Lehrer zu nennen, einen solchen Mann meine ich wie Aspasius wird man wol nicht leicht hier suchen. Sollte aber diese Arbeit dennoch von ihm sein, dann hätten wir an den übrigen Schriften des Mannes gewiß wenig verloren.

Ganz anders wieder verhält es sich mit der Arbeit über das 270
dritte Buch. Diese ist offenbar, wiewol ich dies nirgend bemerkt finde, nicht eine Arbeit Einer Hand, sondern eine Sammlung von Scholien. Mehrere über dieselben Worte folgen nicht selten auf einander, durch ἢ καὶ oder das bekannte ἄλλως gesondert. Oft folgen die Scholien über einen Absaz aus Einer Quelle hinter einander fort, und dann erst werden aus andern Quellen wie es scheint einzelne Bemerkungen zu früheren Stellen desselben Abschnittes nachgetragen. Kurz diese Beschaffenheit ist bei näherer Ansicht nicht zu verkennen, ja sie kommt dem aufmerksamen Leser schon auf dem ersten Blatt entgegen. Die exegetischen Scholien sind denen zum vorigen Buch so ähnlich, daß ich keine Verschiedenheit anzugeben wüßte. Es giebt aber auch einige kriti-

sche, und andere so historische Notizen enthalten, und Fragmente besonders von Hesiodus Euripides Epicharmus, von denen ich bis jezt noch nicht verglichen habe ob sie schon anderwärts her aus älteren Schriftstellern bekannt sind. Diese Scholien, die oft zugleich eine grammatische Absicht haben, sind offenbar aus der besseren gelehrten Zeit, und auch die Sammlung, wie wir sie hier haben, kann nicht sehr jung sein, da sie gar nichts aufgenommen hat was sich als christlich verräth.

Mit den Scholien zum vierten Buch hat es dieselbe Bewandtniß. Seltener kommen freilich mehrere von einander abweichende Scholien über dieselbe Stelle vor, und nur ein Paarmal sieht man auch hieran bestimmt daß man eine Sammlung vor sich hat. Aber wenn auch nur Einmal eine Exegese mit *ἢ οὐ τοῦτο λέγει ἀλλ'* angehängt wird, die zwar anders lautet, aber dem Sinne nach ganz mit der frühern übereinstimmt: so giebt schon dies ein Recht überall, wo ähnliche Formeln stehn, nicht nach der Art der patristischen Exegeten einen unentschlossenen Erklärer zu ahnen, sondern einen ziemlich unbesorgten Sammler zu sehen, oder wenigstens einen der seine Hauptquelle gelegentlich aus andern ergänzt. Die Sache erhellt aber noch aus einem andern Umstand; nämlich an einer Stelle ist eine Berufung auf Scholien zum dritten Buch, an ein paar andern aber ist etwas herbeigezogen, eine Aufzählung von speciellen Benennungen für die verschiedenen Arten der *ἀκολασία*, was weit natürlicher zum dritten Buch wäre beigebracht worden. Jene Erklärung also rührt offenbar von einem her, der gewiß auch zum dritten Buch commentirt hat; diese von einem, der höchstwahrscheinlich zum dritten nicht commentirt hat. — Für diese beiden Arbeiten kann man also nach einem Verfasser eigentlich nicht fragen.

271 Felicianus sagt in der Vorrede an den Cardinal Farnese, leider ebenfalls ohne irgend genauere Nachricht über seine Handschriften zu geben, er habe zu diesen drei Büchern doppelte Com-

mentare gefunden, die zum Theil dasselbe zum Theil verschiedenes enthielten, wiewol verstümmelt und abgerissen; er habe also die Mühe übernehmen müssen sie zusammenzuarbeiten, welches um so weniger dürfe gemißbilligt werden, da doch beide unvollständig gewesen und ungewissen Urhebers. Dies nun hat er auf eine solche Weise gethan, daß der abgebrochene Scholiencharakter ganz verwischt und alles in größere mehr zusammenhängende Massen gearbeitet ist, wodurch denn diese Commentare in seiner Uebersezung den Exegesen zum ersten und sechsten Buch ähnlicher geworden sind. Er hat dabei zugleich wol die Absicht gehabt die Arbeit dem Leser angenehmer zu machen, und in dem Sinne gleichförmiger daß sich alles mehr den Commentaren des Eustratius annähere, die ihm die Hauptsache waren. Uns wäre es nun lieber gewesen und für Geschichte und Kritik besser gesorgt, wenn er die Commentare gesondert gelassen und uns die Vergleichung mit den griechisch herausgegebenen erleichtert hätte. Allein diesen Sinn hatte der elegante Mann nicht. Jezt ist die Ausmittelung was eigentlich in den andern gestanden bei dem Verfahren des Felicianus höchst schwierig, und ich konnte mich um so weniger daran wagen, als die hiesige Bibliothek mir nur den pariser Drukk von 1543, nicht den ursprünglichen venetianischen von 1541 darbot. In jenem nämlich hat leider wieder ein ungenannter vir eruditus hineincorrigirt aus einem lateinischen pariser Codex, um unum quasi corpus ex graeco atque latino codice zusammen zu drehen. Für jezt vermögen wir wol nicht zu beurtheilen wie viel oder wenig Felicianus hiebei gethan. Aber ohnerachtet manches in seiner Uebersezung ausgelassen ist, was in unserer griechischen Ausgabe steht: so scheint mir doch ausgemacht, daß er neben seinen besonderen auch unsere griechisch gedrukkten Commentare gerade so vor sich gehabt, und nur aus Bequemlichkeit oder Raumersparung hie und da ausgelassen. Höchstens könnte man seinem Ausdrukk zu Liebe glauben, daß er eine an einzelnen Stellen mangelhafte Handschrift unserer

Scholien besessen, und daß die andern Commentarien die er daneben gehabt rein exegetisch gewesen. Doch müssen sie entweder auch Sammlungen älterer Scholien sein, wie unsere gedrukkte zum dritten und vierten Buch, weil er nämlich sagt, diese Commentare enthielten zum Theil dasselbe wie die andern, oder unsere müßten selbst aus jenen geschöpft haben. Welches von beiden
272 auch der Fall wäre, so würden wir vielleicht manche Aufschlüsse erhalten wenn die Handschriften des Felicianus gefunden würden.

Die dem Michael Ephesius zugeschriebene Arbeit über das 5te Buch ist eine Exegese, mit einem sehr kleinen prooemium anfangend, ohne besondern Schluß endend, nicht unverständig aber höchst langweilig und ohne alle Ausbeute für den der den Aristoteles selbst verstehen kann. Von christlichem enthält sie keine Spur. Felicianus stimmt hier so genau überein wie im ersten Buch, nur daß er ein aus drei Abschnitten bestehendes Epimetron hinzufügt, worüber er in seiner Vorrede keine Rechenschaft giebt. Der Rand der pariser Ausgabe sagt zwar, sequentia addita sunt ab interprete latino, allein das ist wol theils nicht buchstäblich zu nehmen, theils wäre es nur die Stimme jenes vir eruditus und gewiß hat Felicianus auch dieses griechisch gefunden.

Die Arbeit zum 7ten Buch in beiden Ausgaben dem Aspasius zugeschrieben (bei dem Codex des Montfaucon muß die Ueberschrift fehlen, und den Anfang führt er auch nicht an) heißt Scholien, ist aber doch mehr eine Exegese, an Dürftigkeit alles übertreffend und wegen Mißverstand ganz bekannter Dinge, z. E. des *σοφιςικὸς λόγος ψευδόμενος*, wegen ganz abgeschmakkter Erklärungen, wie von der *Λαμία*, wegen schlechter Gräcität z. B. neutr. plur. immer mit dem Pluralis construirt, des Aspasius ganz bestimmt unwürdig. Endlich als unser Mann *ἐσθίειν κάρβωνας* schreibt, reißt auch dem Spanheim *) die Geduld,

---

*) Dessen mit Randschrift versehenes Exemplar die Königl. Bibliothek be-

und er ereifert sich, daß man dieses Machwerk habe können dem Aspasius zuschreiben. So daß der Name des Aspasius aus dieser Sammlung wol ganz wird verschwinden müssen. — Ein Arzt scheint übrigens der Mann gewesen zu sein; denn er prunkt mit Beispielen aus diesem Gebiete, wo er nur kann.

Der Commentar zum achten Buch ist zwar eben so von Aspasius überschrieben, allein er hat nicht den Charakter des vorvorhergehenden, sondern stimmt in seiner ganzen Art und Weise mehr mit dem zum zweiten Buch überein. Sonderbar ist hier Eines. Bald Anfang fol. 136. a. wo sich Aristoteles flüchtig auf etwas früheres beruft, so daß unserm Commentator nicht gleich klar geworden sein mag was gemeint ist, erklärt er das aristotelische *εἴρηται δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἔμπροσθεν* durch *ἔοικε δὲ* 273
εἰρῆσθαι ἐν τοῖς ἐκπεπτωκόσι τῶν Νικομαχείων. Als ob es eine bekannte und angenommene Sache wäre, daß aus der nikomachischen Ethik einige Bücher verloren gegangen.

Da der Commentar mit den Worten schließt, *καὶ περὶ μὲν τοίτων τάδε μοι εἴρηται*, so sollte man vermuthen daß sich hieran ein Commentar zum neunten Buch anschließen würde; denn dies ist eine gewöhnliche Uebergangsformel am Ende eines Buches zum Anfang des andern. Und es ist auch an sich wahrscheinlich, da beide Bücher ganz denselben Gegenstand behandeln, daß wer zum achten commentirt hat, den Gegenstand nicht in der Mitte wird fallen lassen. Nur daß der Commentar zum neunten Buch, der in unserer Sammlung folgt, nicht die Fortsezung des vorigen ist. Denn statt sich dem Schlusse desselben mit einem leichten *δὲ* anzuschließen, hat er eine besondere Einleitung welche den Inhalt des achten Buches in kurzem wiederholt. So daß man deutlich sieht der Verfasser dieses Commentars hat

---

sizt. Er sagt, *κάρβωνας* latine, quos Graeci *ἄνθρακας*, vocat; quo uno indicio intelligi potest, Aspasium non esse auctorem horum scholiorum.

nicht auch über das achte Buch commentirt. Auch haben beide wenig oder nichts mit einander gemein. Der Commentar zum neunten Buch kommt uns gleich als christlich entgegen durch Anführung des *μέγας Βασίλειος* und des *θεολόγος*, und durch Ausdrükke wie *ὁ παμβέβηλος ἐρώμενος* und *ἡ ἀσεβεςάτη μίξις*. Ihn aber dem Eustratius zuzuschreiben möchte ich Bedenken tragen, weil ihm alles das fehlt was der Commentar zum ersten und zum sechsten Buche mit einander gemein haben, sowol die ganz späte Sprache als das Platonisiren. Auch ist der Stil weit strenger peripatetisch gehalten. Wenn nun Felicianus sagt, andere schrieben diesen Commentar dem Michael Ephesius zu: so könnte auch das nur richtig sein, wenn der über das fünfte Buch diesem Manne nicht angehört. Schon deshalb weil der eine sich christlich zeigt und der andere gar nicht. Auch bekennt unserer sich nirgends so dazu aus andern Quellen zu schöpfen, wie jener fol. 72 sagt *Ἐπεὶ ἐν τῷ τρίτῳ βιβλίῳ τῆς παρούσης πραγματείας περὶ ἀκουσίου καὶ ἑκουσίου εἴρηκεν, οὐ χρὴ ἡμᾶς πάλιν ἐνταῦθα μνείαν ποιουμένου τοῦ Ἀριςοτέλους πονεῖν, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐκεῖσε γεγραμμένων τοῖς ἐξηγηταῖς σχολίων ἔτι σωζομένων τὰ εἰς σαφήνειαν τῶν προκειμένων συντείνοντα μετενεγκεῖν.* So daß auch diese beiden Commentare nicht demselben Verfasser angehören. Der Schluß *ὧδε μὲν οὖν πεπλήρωται τὸ ἰῶτα τῶν ἠθικῶν Νικομαχείων, καὶ αἱ εἰς αὐτὸ σχολαί* gehört sichtbar nur dem Schreiber, und auch hier fehlt also selbst die kleinste Schlußformel. Ob man nun sagen darf, daß wo Commentare nur auf einzelne Bücher
274 gingen, die Abschreiber, welche das ganze Werk mit Commentaren zusammenschrieben, die gewöhnlich kürzeren und leichter zu sondernden Schlußformeln zwar weggelassen haben, die Eingänge aber sich nicht getrauten auszuschneiden, das stehe dahin.

Der Commentar zum zehnten Buch hat manches eigenthümliche. Zuerst nimmt er im Eingang und am Schluß auf die Bezeichnung der Bücher durch Buchstaben Rükksicht, und zwar

als ob dies eine eigenthümlich peripatetische Sitte wäre. Ein anderer Anstoß ziemlich am Anfang ist leicht hinwegzuräumen. Es ist nämlich fol. 164 b zu der Stelle *οἱ μὲν γὰρ τἀγαθὸν ἡδονὴν λέγουσι* ganz dasselbe nur kürzer über die Formen *τἀγαθὸν, ταὐτοαγαθὸν* u. a. gesagt, was fol. 165 a zu der Stelle *Εὔδοξος μὲν οὖν τἀγαθὸν τὴν ἡδονὴν ᾤετο εἶναι* ausführlicher vorgetragen wird, so daß man fürchtet eine schlecht gemachte Compilation vor sich zu haben. Allein da sich dieser Verdacht nirgends bestätigt: so trage ich kein Bedenken fol. 164 b die ohnedies den Zusammenhang störenden Worte *ὡς οἱ τὰς ἰδέας* bis *τῶν καλῶν* für eingeschoben von einer späteren Hand zu erklären. Der Commentar ist übrigens eine ganz verständige rein peripatetische Exegese, mit fleißigen Berufungen auf andere aristotelische Werke; nur wenn man sich durch die gleich entgegenkommende Anführung des Plotinus verleiten läßt viel Anführungen anderer Schriftsteller zu erwarten, findet man sich getäuscht. Von christlichem trägt er keine Spur. Denn das christliche am Schluß gehört offenbar dem Schreiber des Codex, und ist nur durch einen Fehler in die Werke des Commentators verwebt, welches aber auch Felicianus übersehen hat. Es gehört nämlich zusammen *εἰ δέ τις ἔχει κρείττονα καὶ καλλίονα λέγειν, τὰ μὲν ἐμὰ ἔςωσαν Ἡφαίςῳ τροφή, τὰ δ' ἐκείνου ἐσαεὶ ψυχαῖς φιλοκάλοις καὶ θεοειδεςάτοις.* Daß der Verfasser auch über frühere Bücher commentirt hat sieht man aus den unmittelbar vorhergehenden Worten *ὧδε μὲν τέλος ἔχουσι καὶ αἱ εἰς τὸ κάππα σχολαί.* Schwerlich aber haben wir in unserer Sammlung noch etwas von seinen Arbeiten, es müßte denn der Commentar zum fünften Buch sein, der aber weit hinter diesem zurükkbleibt.

Uebrigens sieht man wenigstens eine Veranlassung diesen Commentar zum zehnten Buch, wie Felicianus gefunden daß einige thun, dem Michael Ephesius beizulegen in der Stelle fol. 175 a *Ἡρακλείτου τοῦ Ἐφεσίου καὶ ἐμοῦ πολίτου.*

Soviel nur ergiebt sich aus der unmittelbaren Ansicht die-
ser Sammlungen wie sie jezt vor uns liegen. Genaueres wird
275 sich wol erst ausmitteln, wenn man die Handschriften, welche
diese Scholien enthalten, genauer vergleicht.

Es freut mich daß ich jezt, indem ich diesen Aufsaz zum Drukk befördere, schon von einigen auf diesem Wege gewonnenen Aufklärungen eine vorläufige Kenntniß geben kann. Herr Professor Brandis hat schon als Königl. Gesandtschafts-Sekretar in Rom sich mit Vergleichung aristotelischer Handschriften beschäftigt, und sezt gegenwärtig in Gemeinschaft mit Hrn. Prof. Bekker diese Beschäftigung fort zum Behuf einer kritischen Ausgabe des Aristoteles, welche die Akademie beabsichtigt, deren Aufträgen in dieser Hinsicht die genannten beiden Gelehrten sich mit großer Bereitwilligkeit unterzogen haben. Ich will aus einem Briefe des Hrn. Brandis, ohne seine Auszüge abzuschreiben, die sich besser an einem andern Ort werden geben lassen, nur das unmittelbar hieher gehörige mittheilen.

„Außer dem gedrukkten Commentar zum ersten Buche ist mir ein anonymer vorgekommen, der nicht aus unserm Eustratius geschöpft sein kann. Er findet sich in zwei römischen und zwei florentiner Handschriften. . . . . Der Commentar mag an Umfang nicht ganz dem sechsten Theil des Eustratius gleich kommen.“

„Die Commentare welche Felicianus außer den in der griechischen Ausgabe abgedrukkten zum zweiten dritten und vierten Buch der Ethik benuzt hat, finden sich, wie die Vergleichung folgender Stellen mit der Uebersezung offenbar zeigt, in zwei florentinischen Handschriften und zwei römischen wieder. Feli-

cianus scheint hie und da andere Lesarten vor sich gehabt, meistentheils aber sehr frei übersezt zu haben. . . . Der Commentar zum dritten Buch ist überschrieben *Εἰς τὸ τρίτον τῶν ἠθικῶν Ἀριστοτέλους.* Der zum vierten *Ἀσπασίου τοῦ φιλοσόφου ὑπόμνημα εἰς τὸ Δ τῶν ἠθικῶν Ἀριστοτέλους.* (So hat auch eine von diesen vier Handschriften, aber von einer späteren Hand die Ueberschrift *Ἀσπασίου εἰς Ἠθικὰ Ἀριστοτέλους πάντα τὰ εὑρισκόμενα*, und eine ähnliche Ueberschrift *Ἀσπασίου ὑπόμνημα εἰς θ̄ βιβλία τῶν Ἀριστοτέλους ἠθικῶν* ist auf den Dekkel eines anderen geklebt. Die beiden übrigen Handschriften ermangeln aller Ueberschrift.) Felicianus hat Anfang und Schluß dieses ungedrukkten Commentars zum 4ten Buch in die Uebersezung des in der griechischen Ausgabe abgedrukkten Commentars verwebt. — Beim zweiten und dritten Buch scheint er 276
in Anfang und Schluß und in mehreren andern Stellen den ungedrukkten vorgezogen zu haben. Wie er dazu gekommen die Commentare zu allen drei Büchern dem Eustratius beizulegen begreife ich nicht. Sämmtliche vier Handschriften führen die ungedrukkten Commentare zum 2ten und 3ten Buch anonym auf, und bezeichnen als Verfasser des Commentars zum 4ten den Aspasius. Der ungedrukkte Commentar zum zweiten Buch möchte etwas besser sein als der gedrukkte; der zum 3ten und besonders zum 4ten bei weitem schlechter."

Der Anhang, den die Uebersezung des Felicianus zum Commentar über das fünfte Buch giebt, findet sich in der einen florentinischen Handschrift.

„Sämmtliche vier Handschriften enthalten außerdem einen ungedrukkten vom Felician nicht benuzten Commentar zum lezten Theil des siebenten Buches. Er beginnt in allen bei demselben Wort mitten in einem Saz, und sie legen ihn einstimmig dem Aspasius bei, *Ἀσπασίου εἰς τὸ η̄ τῶν Ἀριστοτέλους ἠθικῶν Νικομ. οὐ κατ' ἀρχάς, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μέσου, ἀπὸ τοῦ ῥητοῦ τοῦ οὑτωσὶ διεξιόντος· ὅτι μὲν οὖν ἀκρασία κ. τ. λ.*"

So weit aus dem Briefe des Hrn. Brandis. Ich bemerke nur, daß in diesem ungedrukkten Commentar zum 7ten Buche, der wenigstens dem besten in unsern gedrukkten gleich zu sezen ist, zu Cap. 13. die Andeutung gegeben wird — nur leider in einer lükkenhaften und corrumpirten Stelle, doch kann man den Sinn schwerlich anders fassen — daß dieses nicht von Aristoteles sei, sondern von Eudemus, indem Aristoteles hernach in der nikomachischen Ethik (es ist der Anfang des zehnten Buches gemeint) von der Lust rede als habe er noch gar nicht davon gehandelt.

VII.

Ueber die Auswanderungsverbote.

Vorgelesen den 7. Juli 1817.

Fast überall finden wir sowol in der Lehre als in der Aus- 25
übung eine zwiefache Ansicht von der Leitung der Verhältnisse im Staat; die eine will überall die Thätigkeit der Regierung, und das Volk soll durch diese bevormundet und gelenkt werden; die andere will alles dem Volke selbst und der Freiheit der einzelnen überlassen, die Regierung aber soll sich begnügen nur Störungen zu verhüten. Herrscht irgend eine von diesen Ansichten durchaus: so möchte man an dem politischen Leben eines solchen Staats verzweifeln. Denn ist alles der Freiheit der einzelnen überlassen: so muß man von einem Tage zum andern erwarten daß die ganze Masse in den Naturstand zurükkehre, und daß mit Ausnahme der Rechtspflege die ganze Staatsform auf Urlaub werde geschikkt werden; wenigstens wäre dies das natürlichste und vernünftigste, bis etwa ein Krieg oder sonst eine allgemeine Noth einträte, da es dann ein leichtes sein würde die beurlaubte oder ostracisirte wieder zurükkzurufen. Umfaßt hingegen die Vormundschaft der Regierung alle wesentlichen Lebenszweige: so scheint der richtigen Einsicht und dem kräftigen Wil-

len die im Volk verbreitet sind, wenn sie nicht ganz verschwen-
20 det sein sollen, keine andere Laufbahn angewiesen zu sein als der große Wettlauf um die Stellen in der Verwaltung. Diese Stellen werden, je mehr Einsicht und guter Wille zunehmen, um desto mehr müssen vervielfältigt werden, damit nichts gutes unbenuzt bleibe; und kaum werden jene Kräfte außer der Verwaltung noch irgendwo bleiben wollen, als etwa in denen Gewerben, welche unmittelbar mit ihrer Thätigkeit, wie die Geldhändler, der Verwaltung dienen können. Aber wie ist es, wenn sich Volk und Regierung in jene beiden Ansichten theilen? Will die Regierung bevormunden, das Volk aber frei sein, so müssen beständige Reibungen entstehen; und der beste Zustand einer mäßigen Ruhe und Glükkseligkeit möchte dann der sein, wenn beide Theile einander mit Höflichkeit zuvorkämen, die Regierung, als ihr höchstes Ziel ansehend das Volk ganz frei zu lassen, nicht eher eingriffe als wo sie gebeten würde, das Volk hingegen, sich glükklich fühlend in der Vormundschaft einer weisen Regierung, jede freie Thätigkeit für einen Raub hielte, wenn sie ihr nicht von der Regierung als ein Gesez auferlegt würde.

Schon hieraus geht wol deutlich genug hervor, daß beide Maximen eine gefährliche Einseitigkeit in sich tragen, und deshalb keine von beiden eine allgemeine Geltung haben kann. Ja ich möchte sagen, so gewiß beide nur eine relative Wahrheit haben, und gewisse Gegenstände unter gewissen Umständen die Anwendung der einen, andere aber und unter andern die Anwendung der andern erfordern: so gewiß wird man in der richtigen Auflösung irgend einer schwierigen Aufgabe der innern Staatskunst schon bedeutend vorgerükkt sein, wenn man darüber auf dem reinen ist, unter welchen Umständen die Regierung eingreifen muß, unter welchen aber sie den Gegenstand seinem natürlichen Verlauf überlassen darf.

Ein zu gewissen Zeiten besonders bedeutender an sich aber immer interessanter Punkt, und sehr geeignet das gesagte an-

schaulich zu machen, ist die Frage von der Auswanderungsfreiheit, bei welcher es genau betrachtet immer auf das Dasein des Staats unmittelbar ankommt, indem er durch jede Auswanderung doch einen integrirenden Bestandtheil verliert. Stellen wir in Bezug auf jene entgegengesezten Ansichten die allgemeine Frage, Soll die Regierung diese Lust bevormunden oder ihr freien Lauf lassen? so finden wir uns immer in einer übeln Lage. Denn wenn ich die Frage stelle, Ist das noch ein Staat, der aus nicht freiwillig zusammenlebenden Menschen besteht? so muß ich antworten, das innerste Wesen des Staates werde freilich gefährdet, so oft eine Regierung die Auswanderungsfreiheit irgend beschränkt. Frage ich hingegen, Ist das noch ein Staat, wenn eine Masse anstatt lebendig und frisch zusammenzuhalten im Auseinanderlaufen begriffen ist? so muß ich dann leider antworten, daß eben so die äußere Existenz eines Staates Preis gegeben ist, wenn die Regierung unbedingt und zu allen Zeiten die Trennung einzelner Glieder vom Ganzen gestattet. Daß noch kein Staat auf diese Weise würklich auseinandergegangen, oder nur wie durch ein zu starkes Blutlassen bedeutend und gefährlich geschwächt worden ist, und daß, auch wo die Auswanderung nicht verboten ist, doch die ungemessene Mehrzahl freiwillig bleibt, mag beides wahr sein; aber keines von beiden kann berükksichtigt werden, wo es auf eine strenge Theorie ankommt: sondern diese wird sagen, weil doch beides möglich sei, so sei auch nur eine bedingte Antwort möglich, und man müsse daher untersuchen, unter welchen Umständen das Bleiben im Staat oder das Auswandern der Freiheit des einzelnen anheim zu stellen sei, und unter welchen Umständen hingegen die Regierung hinzutreten müsse, um jenes zu gebieten und dieses zu verhindern.

Denken wir freilich daran, wie Platon, oder mag es auch ein anderer Sokratiker gewesen sein, im Kriton die Geseze einführt die strenge Forderung aussprechend, daß der einzelne schuldig sei auch dem ungerechtesten Richterspruch sein Leben, wenn

er es auch durch die leichteste Flucht retten könnte, zum Opfer zu bringen: so scheint uns freilich natürlich, daß Staaten, welche die Auswanderungsfreiheit beschränken, so strenge Forderungen nicht machen dürfen, und daß eine solche Hingebung nur verlangt werden kann, wenn wirklich, wie auch dort die Geseze von sich rühmen, jedem einzelnen frei steht ohne allen Verlust sich den Gesezen und Verfahrungsweisen im Staat, wenn sie ihm nicht länger gefallen, durch Entfernung aus seinem Gebiet zu entziehen; und daß also, je strenger der Charakter eines Staates sei, um desto ungehemmter auch die Auswanderung sein müsse. Allein wenn uns auf der andern Seite eben dort die Geseze vorrechnen, welche Sorgfalt sie auf jeden Bürger von seiner Kindheit an verwendet haben, welchen oft, und noch mehr gilt das
28 in unsern neueren Polizeistaaten, höchst mühsamen Schuz sie ihm angedeihen lassen, und wie jeder alles, was er erworben hat und zu erhalten im Stande ist, nur ihnen verdankt: so müssen wir wieder sagen, daß solche Sorgfalt auf einen so ungewissen Besiz, wie ein erst heranwachsender Staatsbürger auch nach allen Schuzpokken immer noch ist, unausgesezt zu verwenden vom Staate nur verlangt werden darf, sofern er sicher sein kann, daß wenn er seine Schüzlinge durch die Gefahren der Kindheit und der Jugend glükklich durchgebracht hat, er auch ungefährdet die Früchte ihres reiferen Lebens wirklich genießen werde. Und so möchten wir entscheiden, daß ohne alle Rükksicht auf strengen oder milden Charakter jeder Staat um so größeres Recht habe alle Auswanderung zu verbieten, je mehr und sorgfältiger in ihm regiert wird. Allein ist es irgend zu erwarten, daß hierüber Unterthanen und Regierung übereinstimmig sein werden? Wird nicht fast überall wo die Regierung auf ihre schon aufgewendete Thätigkeit hinweisend den Einspruch gegen die Auswanderung einlegen will, der einzelne über den strengen Charakter der Regierung klagend die Freiheit der Auswanderung in Anspruch nehmen? Ist es nun unmöglich durch eine solche Entscheidung die nachtheiligen Rei-

bungen zu vermeiden; gerathen unvermeidlich beide Theile in Zwiespalt: so müssen wir wol darauf zurükkommen, jenes als das wünschenswürdigste zu finden, wenn jede Regierung großmüthig jedem einzelnen, ohnerachtet dessen was er ihr schon schuldig geworden, die Freiheit anböte, und dafür jeder einzelne dankbar von selbst das Gelübde einer ewigen Clausur thäte. Nur unerreichbar werden wir dieses wünschenswürdige finden, und nicht minder wunderlich würde uns dieses Verhältniß erscheinen als der Zustand unter dem kantischen Sittengesez, wo niemand zwar für seine eigne Glükkseligkeit sorgen darf, jeder aber desto strenger verpflichtet ist die des andern zu befördern.

Daß wir nun auf diesem Wege nicht weit gekommen sind,
wird uns um so weniger Wunder nehmen, wenn wir bedenken
daß wir von alterthümlichen und auf unsere Verhältnisse kaum
ernsthaft anwendbaren Ideen ausgegangen sind. Haben wir aber
wenigstens einen Blikk in die Schwierigkeit gethan auf diesem
Standpunkt eine Ausgleichung zu finden: so wird der Gedanke
desto natürlicher sein sie höher hinaufwärts zu versuchen, und der
Weg scheint in der That leicht und geebnet zu sein. Niemand
verbietet ja auch das schlimmste nicht, wenn sich nirgends eine 29
Lust zeigt es zu unternehmen. So schiene demnach die Aufgabe
eigentlich die zu sein, dafür zu sorgen, daß in den Unterthanen
nirgend und nie die Lust entstehe auszuwandern, und eben deshalb auch die Regierung nirgend und nie bis zu dem Bedürfniß kommen könne die Auswanderung zu verbieten. Wem fällt freilich hiebei nicht der großmüthige Gedanke jenes Alten ein, kein Gesez geben zu wollen gegen den Vatermord! Denn wenn es doch nicht leicht eine Gesellschaft giebt, wo nicht dieser Fall einträte, und bisweilen auch das heiligste Band der Natur nachließe: so werden wir noch weniger erwarten dürfen, daß es eine gebe, in welcher nicht das, wie groß wir auch davon denken mögen, doch immer allgemeinere und losere Band, welches den einzelnen an die bürgerliche Gesellschaft bindet, so weit nachließe, daß ir-

gend eine natürliche oder unnatürliche Lust oder Unlust den Entschluß hervorbrächte die Heimath mit einem andern Staat zu vertauschen. Wol! lassen wir denn ein weniges nach von unserer Forderung, und begnügen uns das für das glükkselige und befriedigende zu halten, wenn der Staat jedes Auswanderungsgelüst nur als ein unnatürliches ansehen könne, und also jeden, der davon hingerissen wird, als einen im Grunde seines Lebens erkrankten und verdorbenen, an dem doch die frühere Sorge verschwendet und von ihm kein lebendiger und für die Erhaltung und Fortbildung des Ganzen folgenreicher Gehorsam zu erwarten sei. Denn um solcher willen ein eignes Verbot zu erlassen möchte eben so wenig der Mühe werth sein, als wir es loben, wenn die Freiheit der einzelnen in den gewöhnlichsten Dingen des täglichen Lebens auf eine beschwerliche Weise gehemmt wird, um der entfernten Möglichkeit eines seltenen Unglükks vorzubeugen. Dieses Ziel scheint erreichbar, und wir wollen sehen unter welchen Umständen und Bedingungen wir dahin gelangen können.

Zuerst welche Vollkommenheit eines gemeinen Wesens gehört dazu, wenn es soll sagen können, wer ihm ursprünglich angehöre, der müsse sich in einem kranken widernatürlichen Zustande befinden, wenn ihn die Lust anwandele auszuwandern. Jeder, so muß dann die Regierung sagen können, der in meinem Gebiet geboren und erzogen ist, findet auch in meinen Einrichtungen auf den verschiedenen Standpunkten, die er sich wählen kann, so sehr seine volle Genüge, er ist eines hinreichenden Spiel-
30 raums für alle seine Kräfte so sicher, das gemeinsame Leben dient so reichlich seinem einzelnen um es emporzuheben, und sein einzelnes ist durch alles dieses so fest in das gemeinsame eingewachsen, daß so lange er sich selbst gleich bleibt, und nicht durch irgend einen wunderbaren Zauber verwandelt wird, er nichts größeres wollen und sich nichts lieberes denken kann, als daß er sich nur immer in und mit diesem Ganzen fortbewegen wolle. Unter solchen Umständen freilich kann eine Regierung das Aus-

wandern nur als ein seltsames Gelüst ansehn, was sie ruhig kann gewähren lassen; denn weit entfernt die Fülle und den Zusammenhang eines solchen Ganzen zu stören wird der sich losreißende Eigensinn früher oder später sich selbst strafen. Allein wir dürfen uns nicht bergen, dies ist ein Zustand von Vollkommenheit, den die meisten Staaten vielleicht gar nicht erreichen, und auf dem sich selten einer lange erhalten kann. Eine vollkommne Regierung soll allerdings keine andern Geseze geben, als welche den innern Verhältnissen des Volks gemäß und aus gemeinsam gefühlten Bedürfnissen entsprungen sind, und soll diese Geseze nicht anders als auf die volksmäßigste die Freiheit jedes einzelnen so wenig als möglich hemmende Art verwalten. Aber wie sehr müssen schon alle Spuren gewaltsamer Entstehung oder Umbildung der Gesellschaft verschwunden, wie genau die verschiedenen Stände mit einander verbunden und wie reif über ihr wahres Interesse verständigt sein, wenn eine solche Vollkommenheit der Regierung möglich sein soll! Und ist sie auch erreicht, so entstehen nur allzuleicht in einem so vielseitig bewegten Leben, wie unser gegenwärtiges ist, Aenderungen der Verhältnisse, und es entwickeln sich neue Bedürfnisse, ehe die Regierung, die in dem geschäftigen Volksleben nicht unmittelbar begriffen ist, sie wahrnehmen kann; und dann wird es auch gewiß nicht leicht an ungeduldigen für fremden Reiz besonders empfänglichen fehlen, die von den gerade eingetretenen Unvollkommenheiten am stärksten getroffen die Neigung fühlen werden ihr Wohl anderwärts besser zu begründen. Der gewöhnliche Zustand also wird ein solcher sein, wo man weder die Auswanderungslust schlechthin für unnatürlich erklären, noch auch behaupten kann, sie könne kein solches Maaß erreichen, in welchem sie für den Staat bedeutend genug wäre um die Gesezgebung auf sie zu richten.

Allein wir können hiebei ehe wir weiter gehen eine ganz
andere gewissermaßen entgegengesezte Betrachtung nicht umgehn. 31
Nämlich wenn auf der einen Seite nur in einer ganz unsichern

Ferne der Punkt liegt, wo die Auswanderung unnatürlich ist, und also gar kein Gegenstand der Aufmerksamkeit zu sein braucht: so sehen wir auf der andern Seite sehr deutlich und bestimmt einen Punkt, wo das Auswandern nothwendig war, wenn wir nur einen etwas weiteren Gesichtskreis nehmen und die Bedürfnisse des menschlichen Geschlechts im allgemeinen ins Auge fassen wollen. Denn wie verschieden man auch über den Ursprung desselben denkt: so hat doch noch niemand angenommen, daß jeder einzelne Flekk der Erde Autochthonen erzeugt habe, und also ursprünglich aus sich selbst sei bevölkert worden; sondern in gar viele Gegenden müssen die Menschen aus anderen früher bewohnten eingewandert sein, aber gewiß nur selten so daß ganze Völkerschaften die alten Wohnsize verödet gelassen hätten, sondern einzelne Familien und Sippschaften sind ausgewandert und haben sich von dem größten Theil ihrer Genossen getrennt. Ein Prozeß also ohne welchen der Mensch sich nicht auf der Erde verbreiten, ohne welchen er seine Bestimmung sie zu beherrschen nicht erfüllen konnte, kann unmöglich an und für sich unrecht sein; diese heilsame nothwendige Verbreitung darf nicht das Werk des Verbrechens und der Treulosigkeit gewesen sein müssen. Sondern was für das Ganze nothwendig war, das muß auch da wo es sich erzeugte, nicht nur natürlich, vielmehr auch erlaubt und rechtmäßig gewesen sein. Wir müssen also wol zunächst sehen, worin dieser natürliche Auswanderungsprozeß begründet ist.

Vor dem bürgerlichen Zustand leben die Menschen unter den einfachsten Verhältnissen in mäßigen Gesellschaften instinktartig bei einander vermöge einer innern Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft ohne ein bestimmtes Bewußtsein ihrer gemeinsamen Geschichte oder ihrer besonderen Verhältnisse. Allein so einfach auch größtentheils dieser Zustand ist, und so wenig Bedürfnisse die Menschen in demselben kennen: so sind sie doch oft auch diese nicht zu befriedigen im Stande, sondern werden von wahrer Noth bedrängt, weil sie nicht gelernt haben die Kräfte der Natur in

eine sichere Beziehung mit ihren Bedürfnissen zu bringen. Treten nun solche ungünstige Umstände ein, denen sie nicht gewachsen sind: so lernen sie entbehren, und sich noch mehr beschränken, wenn der Trieb des Zusammenlebens und die Anhänglichkeit an 31
den heimischen Ort in allen gleich stark ist; sie dienen der Noth bis entweder die Umstände sich ändern, oder bis sie durch die Noth selbst so weit zusammenschmelzen, daß eben dadurch das Gleichgewicht zwischen ihren Bedürfnissen und den ihnen zu Gebote stehenden Naturkräften wieder hergestellt ist. Aber der Cohäsionstrieb, denn anders möchte ich ihn in diesem Zustande kaum nennen, muß offenbar sehr stark sein um diese Prüfungen immer glükklich zu bestehen. Ist er minder stark in einigen: so trennen sich diese von den übrigen, und suchen, um nicht mit ihnen unterzugehen, auf neuen Wohnpläzen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Dies ist die ursprüngliche Auswanderung. Allein diese Erklärung ist näher betrachtet nicht hinreichend. Denn ist in dem einen Theil der Cohäsionstrieb schwächer: so heißt ja das nichts anders, als daß auch die Liebe zu den übrigen in ihnen schwächer ist: warum wird also diese verminderte Liebe nicht ganz vom Selbsterhaltungstrieb überwogen? warum werfen sich nicht diese wilderen und unbändigeren auf jene milderen, um sie auszurotten oder auszutreiben, und so den angeerbten Raum, der für alle nicht mehr hinreicht, für sich allein zu behalten? Dann erhielten wir statt einer ursprünglichen Auswanderung, wie sie uns zuerst freiwillig erschien, eine ursprüngliche Vertreibung. Offenbar genug geschah auch dies bisweilen, und nicht wenige ursprüngliche Einwanderungen haben in der That diesen gewaltsamen Ursprung. Aber wenn er doch nicht ganz allgemein ist, wenn es doch auch freiwillige Auswanderungen gegeben hat: so müssen wir für diese doch noch einen andern Grund aufsuchen, der uns erkläre, wie die bedenkliche Lage auch einen solchen Ausgang habe nehmen können, ohne daß ein feindseliger Zustand vorangegangen sei. Und hier liegt es uns wol nahe genug die Be-

hauptung aufzustellen, es gebe in der menschlichen Natur neben
jenem Cohäsions- und heimatlichen Triebe auch einen andern ihm
ganz entgegengesezten zerstreuenden Entdekkungs- und Wande-
rungstrieb. Vermöge des ersten gehört der Mensch der Stelle,
an welcher er in die Welt angetrieben kam, vermöge des andern
gehört er der ganzen Erde und die ganze Erde ihm. Beide
Triebe sind in ihm wesentlich vereint und einander wechselseitig
untergeordnet. In den verschiedenen Dimensionen sind beide im-
mer vorhanden, und beschränken sich überall; und ohne diese zwie-
fache widerstreitende und sich beschränkende, in der Beschränkung
33 aber auch bestimmende, Richtung wäre es vergeblich die einfach-
sten und gewöhnlichsten wie die größten und bedeutendsten Er-
scheinungen des Lebens verstehen zu wollen. Schon das unver-
meidlichste und ursprünglichste Verlangen, welches den Menschen
aus seiner Höhle oder Hütte heraus und in dieselbe wieder zu-
rükktreibt, können wir uns, wenn wir es menschlich und leben-
dig anschauen wollen, nur als die einfachste Pulsation jener bei-
den Triebe denken. Das Losreißen aus dem väterlichen Hause
und die Begründung eines eigenen ist als freie That und Le-
bensregung nur aus dem lebendigen Spiel dieser beiden Triebe
zu erklären; und was ist die Vaterlandsliebe anders als eine
Erweiterung des einen durch den andern und eine Beschränkung
jenes durch diesen? und daß einige Menschen nach einem großen
Vaterlande streben, andere sich mit einem kleinen und beschränk-
ten begnügen, was bedeutet es anders, als daß diese beiden
Triebe in ihnen in verschiedenem Verhältniß stehen? Gewöhnlich
nun ruht der Trieb nach der Ferne in den früheren minder er-
regten Lebenszuständen; wird er aber durch die Noth frei, so
nimmt er natürlich einen desto stärkeren Ansaz, je länger er zu-
rükkgedrängt gewesen ist. Und wie es in den vorbürgerlichen
Verhältnissen kein Gesez giebt, welches die Menschen zusammen-
hält: so kann es auch kein Verbot geben, welches diesen Trieb,
wenn die Noth ihn frei gemacht hat, binden könnte. Die Aus-

wanderung ist also alsdann eben so rechtmäßig als sie natürlich ist. Sie wird eine Wohlthat für die welche zurükkbleiben, indem sie ihnen ihr Wohlbefinden wiedergiebt; sie wird eine Wohlthat für die welche gehn, indem sie eine angestrengtere Thätigkeit in ihnen anregt, und eine Wohlthat für das Ganze, indem sie die Herrschaft des Menschen weiter über die Erde verbreitet.

So wenig wir uns nun in jenem idealischen Zustande befinden, in welchem jede Auswanderung unnatürlich wäre, eben so wenig sind wir noch in diesem ursprünglichen, in welchem sie nothwendig ist. Wir liegen offenbar zwischen beiden; aber es kommt darauf an zu wissen auf welchem Punkt der Linie die sich zwischen ihnen ziehen läßt. Denn denken wir uns zwei Staaten welche gleich richtig, sei es einem gesunden Instinkt oder einer reinen Ansicht, folgen, sie werden offenbar sehr verschieden handeln müssen, wenn sie sich an sehr entfernten Punkten dieser Linie befinden.

Zuerst wer möchte wol glauben daß die Nothwendigkeit 34
und Heilsamkeit des Auswanderns nur in jener Zeit stattfände, ehe die bürgerliche Gesellschaft errichtet ist? Vielmehr sind jene ursprüngliche Auswanderungen solcher Menschen, welche Bestandtheile noch ungebildeter Horden sind, nur gleichsam der erste Saturationspunkt jenes Triebes, und die Auswanderung beruht auch lange nachher noch auf der ungleichen Vertheilung sowol der Bevölkerung überhaupt, als auch der geprüften und förderlichen Lebensformen, der nüzlichen Fertigkeiten, der edlen Künste, der erhabenen Wissenschaften, und noch mehr jener höchsten und beseligenden Kräfte welche in der entwikkelten und geläuterten Religion liegen. So lange noch hierin bedeutende Vorzüge einiger Völker vor andern stattfinden, ist jener die Ferne suchende Trieb ein heilsames Gut, und wirkt freilich zu verschiedenen Zeiten mit sehr verschiedener Mächtigkeit, immer aber nach jenem Naturgesez, dem zufolge die zusammengedrängten elastischen Flüssigkeiten den relativ leeren Raum suchen um sich ins Gleichgewicht

zu sezen. Die neue Welt würde nicht so schnelle Fortschritte ge-
macht haben in ihrer Ausbildung, und wir also auch aller wohl-
thätigen Rükkwirkungen, die daraus entstanden sind und noch
entstehen werden, noch auf lange Jahrhunderte entbehren, wenn
nicht noch immer die alte Welt fortführe für die große Masse
von Naturkräften, welche dort zu bezwingen und zu benuzen sind,
neue Ansiedler hinüber zu senden. Jener merkwürdig aufkei-
mende Staat von Schwarzen, welche den Versuch machen wol-
len die bisherigen Schranken ihrer Race niederzureißen und sich
zur Freiheit und Ausbildung des Geistes zu entwikkeln, würde
die anschwellenden Segel bald einziehen und um neue Knecht-
schaft entweder selbst bitten müssen, oder ihr bald wider Willen
anheim fallen, wenn nicht Europäer von heimischer Noth ge-
quält oder von höherem Triebe beseelt sich herabließen eine gei-
stige Mission unter ihnen zu errichten, und die Lehrer ihrer Leh-
rer zu werden. Aber auch auf diesen Punkt würden sie nicht
gekommen sein, wenn nicht früher fromme Menschen um sich
dem Dienst eines so vernachlässigten Theiles unserer Gattung zu
widmen ausgewandert wären, um ihnen im Zustande der Knecht-
schaft selbst den tröstenden aber auch den weiter strebenden aus-
söhnenden Geist des Christenthums mitzutheilen. Doch wir dür-
fen nicht über die Meere schauen; auch die slavischen Völker un-
35 seres eigenen Welttheiles bedürfen noch immer daß wir germa-
nischen ihnen Colonien senden von unsern Meistern in Künsten
und Wissenschaften wie in bürgerlichen Dingen, und wiewol schon
seit einem Jahrhundert aufgenommen in das System europäi-
scher Bildung, vermögen sie doch noch nicht ihre Hochschulen
und ihre Thronen mit Eingebornen zu besezen, sondern begehren
noch immer wie Lehrer so auch bald Fürsten bald Mütter ihrer
Fürsten von uns. Und dies führt uns auch darauf zurükk, wie
von den frühesten Zeiten an bis jezt die heilsamsten Folgen dar-
aus entstanden sind, daß Menschen, die schon im Staate leben,
ausgewandert sind unter solche, die den bürgerlichen Zustand noch

nicht gefunden hatten, um ihnen Gesez und Ordnung mitzubringen und das staatbildende Princip unter ihnen zu entwikkeln; und eben so wenn Menschen aus gebildeten Staaten sich ansiedelten unter noch rohen und ungebildeten Verfassungen, und so ihren Gastfreunden den Weg nicht selten um mehrere Jahrhunderte abkürzten. Selbst die reicheſtbegabten menschlichen Naturen sind erst auf diesem Wege befruchtet worden; denn wie vieles sich auch im einzelnen bezweifeln und abläugnen lasse, ganz wird man doch nie bestreiten können daß auch die Hellenen gar vieles von ihrer Bildung nur auf diesem Wege erlangt haben.

So ist demnach für das Interesse des menschlichen Geschlechtes noch immer die Auswanderung nöthig und heilsam; aber ein Staat ist kein kosmopolitisches Wesen, und die Regierung desselben kann es nicht für ihre Pflicht halten das Wohl des menschlichen Geschlechts zu fördern, sondern hat billig bei ihrem Einfluß auf die vorhandenen Kräfte nur das Wohl des ihr anvertrauten Ganzen in seinem Zusammensein mit den übrigen im Auge. Wir dürfen also nicht schließen, weil die Auswanderung noch immer heilsam ist, so sei auch jede Regieruug verbunden dem Triebe dazu, wo er sich immer entwikkele, freien Lauf zu lassen, und alles bleibe also hier billig dem freien Willen jedes einzelnen anheimgestellt. Sondern wir müssen sehen, unter welchen Bedingungen denn auch im bürgerlichen Zustande jener Trieb sich entwikkele, und ob es solche sind, daß allen Regierungen ohne Unterschied die Veranlassung fehlt gerechten Einspruch einzulegen.

Was nun zuerst die Auswanderungen der Gelehrten und Missionarien betrifft: so ist es von jeher eine allgemeine Sitte aller gebildeten Staaten gewesen, diesen ihren freien Lauf zu lassen, und das Gegentheil ist immer allgemein getadelt worden. Und welche Bewegungsgründe könnte auch eine Regierung haben hier hemmend einzuwirken? Daß nicht alle einzelnen gleich fest an der bürgerlichen Gesellschaft hängen, mit der die Natur

sie vereinigt hat, ist offenbar und der Natur selbst gemäß. Aber wie die Staatsgewalt auf diejenigen, die nur ein beschränktes persönliches Wohlbefinden anzustreben fähig sind, lehrend und entwikkelnd einzuwirken sucht um ihnen edlere Gesinnungen einzuflößen, aus demselben Grunde, scheint es, muß sie den höheren Beruf derjenigen ehren, welche fühlen daß sie mehr dem menschlichen Geschlecht angehören als ihren nächsten Umgebungen, und welche dem Beruf folgen wollen, von dem Licht, welches in ihrer Nähe schon freudig glänzt, die ersten Strahlen in eine ferne Finsterniß zu tragen. Der Bewegungsgrund sei welcher er wolle. Ist er der edelste und reinste: so soll doch die Regierung eines Staates zu großmüthig und zu stolz sein, um auch auf den trefflichsten einzelnen einen solchen Werth zu legen, daß sie ihn nicht in Frieden ziehen ließe; sie soll, eben weil er ihrem Boden emporgewachsen ist, vertrauen, daß derselbe Boden, wird er nur fortwährend auf dieselbe Weise gepflegt, auch wieder eben so schöne Blüthen hervorbringen werde. Ist der Beweggrund minder edel, sucht der Gelehrte nur in der Ferne bei geringerer Anstrengung eine behaglichere Lage: so darf die Regierung um so weniger in Sorge sein, daß sie hinter den Ländern, welche ihre Gelehrten an sich ziehn, zurükkbleiben werde, weil das was jene begierig aufnehmen bei ihr im geringeren Preise steht, und kann sehr sicher sein, daß das Gleichgewicht weit eher sich hergestellt haben wird, als sie einen Verlust gemacht haben kann, der dem lebendigen Umtrieb und der kräftigen Fortpflanzung der Wissenschaften und Künste in ihrem Gebiet nachtheilig werden könnte. Nur soviel ist auf der andern Seite gewiß, läßt eine Regierung die wissenschaftlichen Männer leicht gehen ohne unangenehme Empfindung und ohne einen Versuch den Reiz der Heimath für sie zu erhöhen: so ist das minder schmeichelhaft; denn es ist ein Zeichen entweder einer Gleichgültigkeit im allgemeinen, welche schwerlich entstehen könnte, wenn die Wissenschaft auf die allgemeine Bildung kräftig genug einwirkte, oder eines besonderen

Urtheils über die auswandernden, als ob nicht ein reines Uebergewicht ihres Berufstriebes zum Grunde liege, sondern zugleich ein Mangel an heimathlichem Triebe und an Vaterlandsliebe.

Doch dieses sei nur vorangeschikkt um zuerst das einzelne 37
und im Verhältniß zum Mutterstaat geringere abzumachen. Denn gegen den Vortheil, welchen andern Gegenden die Einwanderung auch nur weniger eifrig frommer und gelehrter Männer bringt, ist der Nachtheil für gar nichts zu rechnen, den ihre Auswanderung ihrem Vaterlande zufügen könnte. Aber ganz anders ist es mit den Auswanderungen der akkerbauenden und gewerbtreibenden Klasse, von der man sich wenigstens als möglich denken muß, sie könne sich bis zu einer nachtheiligen Erschöpfung wenigstens einzelner Theile des Staates anhäufen; und es ist also zu untersuchen unter welchen Bedingungen dies zu besorgen sei. Dergleichen sehe ich nur zweie, drükkende Noth und politische Unzufriedenheit. Sollte ohne eine von diesen Veranlassungen jemal in einem Staate die Auswanderungslust sich unter irgend einer Gestalt so bedeutend entwikkeln, daß die Erscheinung bedenklich würde: so müßte dies ein sicheres Zeichen sein einer im großen erstorbenen Vaterlandsliebe, und einer herannahenden gänzlichen politischen Auflösung. Könnte aber ein Staat sich rühmen daß er jeder Noth zu steuern wüßte und jede Unzufriedenheit zu beseitigen, ehe dadurch der Auswanderungstrieb erwacht, der wäre überglükklich; aber es möchte wol nur derjenige Staat gar keine Rükksicht dieser Art zu nehmen haben, dessen Bewohner noch in einer dumpfen Barbarei versunken sind, für die es weder Noth noch Mißvergnügen giebt. Was nun zuerst die Noth betrifft: so soll sie allerdings im bürgerlichen Zustande je länger je mehr abnehmen. In ihm entwikkelt sich allmählig jene vielseitigere regelmäßiger vertheilte und wohlthätiger verbundene menschliche Thätigkeit, welche immer mehr die feindliche Gewalt der Naturkräfte bricht, und dem Menschen ein selbstständigeres Dasein sichert. Die Noth also, sollte man denken, werde nicht mehr je-

nen in die Weite strebenden Trieb frei machen, sondern er werde mehr und mehr gebunden werden, und dagegen die Freude an der gesteigerten Vereinigung des Volkes immer mehr den heimathlichen Trieb befestigen. Allein die fortschreitende Bildung findet auch Hülfe gegen die sonst öfter eingetretenen außerordentlichen Zerstörungen des menschlichen Lebens, und aus dem fortschreitenden Wohlleben entwikkelt sich eine regere Fortpflanzung, so daß in dem bürgerlichen Zustande mehr als vorher eine zunehmende Bevölkerung entsteht. Bleibt nun diese nicht immer im Gleichgewicht mit der zunehmenden Menge der Erzeugnisse:
38 so kann aus der Uebervölkerung wieder der alte Mangel entstehen, oder vielmehr Noth und Uebervölkerung sind nur verschiedene Ansichten einer und derselben Sache. Unter solchen Umständen werden also dieselben Erscheinungen sich wiederholen, die wir am vorbürgerlichen Zustande gesehen; eine aufs äußerste getriebene Entsagung bei Unbeholfenheit und blinder Einseitigkeit des heimathlichen Triebes; Unruhen und Gewaltthätigkeiten der ärmeren gegen die reichen, wo die Liebe gestört und die Staatsgewalt schwach ist; endlich Auswanderungslust, wo durch die steigende Noth jener ins weite hinausgehende Trieb frei gemacht wird. Soll nun die Auswanderung das einzige sein was die Regierung dem Volke ganz anheimstellt, da sie doch gewiß nicht nur die Unruhen zu stillen suchen wird, sondern auch alles was irgend in ihren Kräften steht versuchen um die Entsagungen zu mäßigen oder möglichst auszugleichen? Soll dem Uebel gründlich geholfen werden, so muß man die Benuzung der Naturkräfte nach Maaßgabe der Bevölkerung steigern; aber dies wird nur um so besser gelingen, je mehr menschliche Kräfte hiezu verwendet werden. Gestattet also die Regierung jedesmal die Auswanderung, so erlaubt sie ein Palliativ anzuwenden, welches auf der einen Seite die gründliche Heilung unmöglich macht, und auf der andern den Staat in seinen wehrhaften Händen allmählig so schwächen kann, daß er nicht länger im Stande ist seine

Selbstständigkeit zu behaupten. Allgemein also kann diese Passivität schon nicht gebilligt werden; wenn aber genauer nach der Grenze gefragt wird: so scheint sie durch folgende Punkte bezeichnet werden zu können. Wenn ein Land eine große Fruchtbarkeit an Menschen besizt, und durch seine Lage nicht geeignet ist in demselben Verhältniß seine Naturerzeugnisse oder seinen Gewerbfleiß zu steigern: so sind ihm periodische Auswanderungen fast unentbehrlich; wie es denn deutsche Gauen giebt, welche auf diese Weise ganz vorzüglich, und ohne einigen Nachtheil für die dort fortbestehende bürgerliche Gesellschaft, theils die neue Welt bevölkert, theils unsre slavischen Länder colonisirt haben. Die Regierung scheint in diesem Falle nichts thun zu können, als die Auswanderung so zu leiten, daß die auswandernden Angehörigen ihren Zwekk möglichst erreichen. Wenn aber ein Land seinen ganzen Betrieb noch bedeutend erhöhen kann: so muß hiernach allerdings gestrebt werden unabhängig von einer wirklichen Noth, und ehe diese eintritt. Tritt aber diese dennoch ein, indem die Hülfe auf diesem Wege noch fern ist: so wird die Lage nicht sehr von der ersten verschieden sein; und nur in dem Fall, wenn 39
durch die vorbereitenden Maaßregeln die Hülfe so nahe ist, daß bei ein wenig mehr Ausdauer, wie eine größere Anhänglichkeit an den vaterländischen Boden sie von selbst würde hervorgebracht haben, die Krisis glükklich könnte überstanden und für alle ein sichrerer Zustand begründet werden, nur in diesem Falle scheint es natürlich, daß die Regierung, jene größere Anhänglichkeit gleichsam supplirend, mit einem Verbot dazwischentrete, damit nicht unnöthigerweise der Staat noch einmal bedeutend geschwächt werde. Wüßte nun freilich das Volk, was die Regierung eingeleitet hat, und hätte das hinreichende Vertrauen zu ihren Maaßregeln: so würde auch in diesem Fall das Verbot unnöthig sein; denn alle würden sich gegenseitig zur nöthigen Beharrlichkeit ermuntern und sie sich auf alle Weise erleichtern. Ganz dasselbe ist noch der Fall, wenn durch äußere Conjuncturen ein einzelnes

Gewerbe in eine solche Lage kommt, daß seine Theilnehmer von Zeit zu Zeit in eine ihnen eigenthümliche Noth gerathen. Wo hingegen nur einzelne zerstreut durch den Zufall so weit aus der Sicherheit ihrer Subsistenz heraus getrieben werden, daß sie lieber ein neues Glükk im Auslande versuchen wollen: da scheint wol durchaus kein Grund zu einem die Freiheit immer drükkenden Verbot vorhanden zu sein. Was nun zweitens die Unzufriedenheit betrifft, die in einem Staate, bis er sich jenem idealischen Zustande nähert, immer möglich bleibt, und immer nur abwechselnd zusammengedrängter oder ausgebreiteter vorhanden sein wird, so wirkt diese auf dieselbe Weise wie die Noth. Dumpfer bis zum Blödsinn leidender Gehorsam, ohnerachtet der Unzufriedenheit, besteht nur da, wo der natürliche Cohäsionstrieb die Unüberwindlichkeit eines blinden Instinkts hat; gewaltsame Reactionen bis zu bürgerlichen Kriegen werden da entstehen, wo die Liebe gestört ist, und wegen zu großer Ungleichheit der verschiedenen Theile, welche hindert daß der eine sich nicht in die Stelle des andern sezen kann, jeder in dem andern den Cohäsionstrieb für erstorben hält; und eben so werden in den analogen Fällen Auswanderungen entstehn, wo irgend fremdes einen besonderen Reiz darbietet. Woraus denn auch dieselben Abstufungen von Maaßregeln hervorgehen. Wo nur einzelne zerstreut aus ganz subjectiven Gründen so weit von Unzufriedenheit ergriffen werden, daß sie glauben, gerade für sie werde ein Leben unter andern Gesezen günstiger sein, da wäre es um so mehr unter der Würde der Regierung dieses sporadische Auswandern
40 zu verbieten, als ein einzelner, in dem sich ein Widerwille gegen die Geseze und Verwaltungsregeln des Staates festgesezt hat, doch so gut als gar kein Besiz für den Staat ist. Wird aber die Unzufriedenheit epidemisch: so ist dies allerdings ein Zeichen, daß die Regierung sich nicht in der Annäherung an jenen idealischen Zustand sondern vielmehr in einer ganz abweichenden Richtung befindet, und sie muß hier durch Verbesserung der Ge-

seze und Einrichtungen zu Hülfe kommen. Wenn nun aber auch diese Hülfe noch fern ist: so wird es doch in diesem Falle weniger hart scheinen, als es uns bei drängender Lebensnoth hart schien, wenn die Regierung die Auswanderung hemmt. Denn jede bürgerliche Einrichtung bietet immer noch viel gutes dar, und wo die Regierung das gute Gewissen hat, daß sie im Verbessern des mangelhaften und drükkenden begriffen ist, da mag sie immerhin den unzufriedenen zur Pflicht machen, daß sie durch treues Aushalten zur nöthigen Verbesserung der Staatseinrichtungen mitwirken, damit sie sich hernach in Eintracht mit ihren Brüdern des besseren Zustandes freuen können. Allein es wird auch Fälle geben, zumal wenn die unzufriedenen eine zusammenhängende Parthei bilden, wo es gewagt scheinen kann, wenn Auswanderungslust die Mißvergnügten ergriffen hat, sie hemmen zu wollen; daher auch in Zeiten der Gährung die freiwillige Auswanderung der einen Parthei von der andern, die dies für einen hinreichenden Sieg hält, begünstigt zu werden pflegt, und nur wo der Zwiespalt aufs äußerste gekommen ist, und eine neue Gewalt übermüthig auftritt, wie der dritte Stand im Anfang der französischen Revolution, finden wir eine entgegengesezte Handlungsweise. Wenn aber gar die Hülfe, welche aus einer Verbesserung politischer Einrichtungen hervorgehn soll, nahe genug ist: kann man dann der Regierung zumuthen, sie solle die Mißvergnügten ruhig ziehn lassen, die doch immer dadurch einen nicht unbedeutenden Theil ihrer Verhältnisse verderben, und denen es hernach leid thun wird nicht geblieben zu sein? Nur freilich tritt auch hier der Fall ein, daß wenn das Volk Kenntniß hat von dem Gang der öffentlichen Angelegenheiten, und also weiß was bevorsteht, alsdann das Auswanderungsverbot überflüssig wird. Wir können daher in Bezug auf die beiden Hauptquellen einer mehr als sporadischen Auswanderungslust dieses allgemeine festsezen, daß eine Regierung, welche durchaus den Charakter der Oeffentlichkeit hat, der Auswanderungsverbote fast

überall wird überhoben sein können; eine solche aber, welche noch
41 gegen das Volk verschlossen ist, wird das Recht und bisweilen sogar die Pflicht haben denen das Auswandern zu verbieten, welche, wenn sie wüßten was zu ihrer Befriedigung geschehen ist und geschehen soll, schon von selbst die Lust auszuwandern verlieren würden. Wenn daher Staaten, welche sich einer eigentlichen Verfassung erfreuen, fast ohne Ausnahme die unbedingte Freiheit der Auswanderung zu ihren Grundgesezen zählen: so ist dies theils darin gegründet, daß die Oeffentlichkeit der Regierung, deren Schritte fast ohne Ausnahme zu Tage liegen und von jedem beobachtet und abgeschäzt werden können, jede Bevormundung des einzelnen überflüssig macht, theils darin, daß ein solcher Staat am meisten stolz genug sein kann sich auf die Stärke des heimathlichen Triebes zu verlassen, um in diesem Vertrauen keinen halten zu wollen, dem, aus welchem Grunde es auch sei, die Geseze nicht mehr gefallen.

Das leztere aber führt uns auf noch eine andere Betrachtung. Es giebt nämlich ein zwiefaches Verhältniß des einzelnen zum Staat: er ist auf der einen Seite lebendiger Bestandtheil, auf der andern Seite Mittel und Werkzeug desselben; und es ist nicht der kleinste Unterschied unter den Staaten, welches von diesen Verhältnissen als das erste und bedeutendste angesehen wird. Je mehr nun ein Staat alle seine Bürger vorzüglich als seine integrirenden Theile ansieht, um desto weniger kann er diejenigen halten wollen, welche geneigt sind auszuwandern; denn als integrirender Bestandtheil des Staates hat jeder nur einen Werth durch seinen Gemeingeist und seine Liebe. Am meisten aber herrscht dieses Verhältniß in solchen Staaten, wo die Geseze durch die Mitwirkung der Bürger gemacht und ausgeführt werden. Entsteht nun eine Auswanderungslust aus Noth: so hat in der Regel ein solcher Staat mehr Mittel der Noth abzuhelfen. Jeder Umlauf ist schneller und lebendiger, die Zuneigung derer, welche von der Noth nicht getroffen werden, zu den dürf-

tigen ist je thätiger sie an demselben Gemeinwesen theilnehmen
um desto inniger und organisirter. Was aber die Unzufrieden-
heit betrifft: so wird diese weit eher eine kräftige und ordnungs-
mäßige Reaction auf die Gesezgebung hervorbringen, als eine
irgend allgemeine Auswanderungslust entstehn könnte, und die
Auswanderung wird immer, außer wo sie eine Naturnothwen-
digkeit ist, nur eine sporadische Krankheit bleiben, gegen welche
man keine öffentliche Vorkehrungen zu treffen, sondern sie der 42
Privatpraxis zu überlassen pflegt. Steht aber ein Staat noch
auf der Stufe, den größten Theil seiner Einwohner mehr als
Werkzeuge und Mittel zu den sogenannten Staatszwekken anse-
hen zu müssen: dann tritt auf das stärkste jene Betrachtung der
kritonischen Geseze ein, wie viel jeder einzelne den Staat schon ge-
kostet habe um ihn bis zu einem gewissen Grade der Brauchbar-
keit auszubilden. Und weil von dieser Seite angesehen jeder für
den Staat einen Werth hat, der mehr oder weniger von seiner
Gesinnung unabhängig nur auf seinen Talenten und Fertigkei-
ten ruht, so kann die Regierung wol nicht geneigt sein sich in
ihren Mitteln und Werkzeugen schwächen zu lassen, und wird
also die Auswanderung so beschränken, wie es ihren hauptsäch-
lichsten Zwekken gemäß ist. Diese sind aber auf der einen Seite
die kriegerischen der Vertheidigung und des Angriffs; und von
dieser Seite hängt dann das Auswanderungsverbot an der nicht
erloschenen Wehrpflichtigkeit des Bürgers. Auf der andern Seite
bestehen die friedlichen Zwekke eines solchen Staates größtentheils
in der Herbeischaffung der nöthigen Kräfte und Mittel um re-
gieren und um vorkommenden Falls sich vertheidigen und an-
greifen zu können. Hiezu nun sind freilich die gänzlich herun-
tergekommenen und ihrer Mittel beraubten einzelnen selbst nur
unsichere und geringe Mittel; und diese wird daher auch ein sol-
cher Staat in Zeiten der Noth um so lieber gehen lassen, als er
die Uebervölkerung als eine wiederkehrende ansieht, und noch keine
Aussicht hat der Noth bald genug ein Ende zu machen. Was

aber die besseren betrifft, so wird er sich um so mehr auf die
Seite des Verbots neigen, als er Hoffnung hat die Umstände zu
besiegen, und bis dahin durch Reiz- oder Zwangsmittel einen
Theil des Ueberflusses von den wohlhabenden auf die dürftigen
abzuleiten. Wenn man aber in mehreren Staaten eine in der
Mitte zwischen Freiheit und Verbot liegende Maaßregel antrifft,
nämlich die Beschazung der auswandernden: so läßt sich diese
auf eine zwiefache Weise erklären. Entweder beruht sie auf der
Betrachtung, daß jeder Dienst, welchen ein einzelner unabhängig
von seiner Gesinnung dem Staate leisten kann, da wo einmal
Theilung der Arbeit und Umlauf der Dinge organisirt ist, auch
von andern kann übernommen werden, wenn man ihnen nur
das allgemein geltende Tauschmittel anzubieten weiß. Von die-
sem also behält man zu diesem Behuf eine angemessene Menge
43 von dem Vermögen des abziehenden zurükk, der sich also dadurch
auf die rechtlichste Weise von den Pflichten, die er als Werkzeug
des Staats gegen denselben hatte, loskauft. Oder man kann
auch die Beschazung geradezu als einen Impost ansehen, wodurch
man, wie die Ein- und Ausfuhr anderer, so hier der menschli-
chen Waare, verhindern will. In beiden Fällen wäre es grau-
sam die Beschazung gegen diejenigen anwenden zu wollen, welche
aus Noth auswandern; aber in beiderlei Sinne kann sie ange-
wendet werden theils gegen das Auswandern der Mißvergnüg-
ten, theils gegen das sporadische derer die launenhaft oder aus
persönlichen Gründen mit Aufopferung ihres Volksgefühls an-
derwärts etwas besseres erwarten.

Je mehr endlich ein Staat seine Einwohner als Werkzeuge und Mittel betrachtet, um desto weniger kann es ihm gleichgültig sein, wenn sie wandern, wohin es geschieht. Denn sie können einem künftigen Feinde zuwachsen, und hierauf bezieht sich gegenüber dem Verbot sowol als der Beschazung die Freizügigkeit, welche die Freiheit der Auswanderung ausnahmsweise zwischen einzelnen Staaten gegenseitig gestattet, welche eben dadurch

zu erkennen geben wollen, daß sie sich zu einander gutes versehen, oder sich gar für so verwandt halten, daß sie durch einen gegenseitigen Austausch von Individuen nichts verlieren können. Wenn wir in dieser Hinsicht besonders auf unsere deutschen Angelegenheiten sehn, auf die Einheit des Volkes in Sprache Gesinnung und Sitte, und auf die Verschiedenheit der willkührlich nicht einmal nach den natürlichen Unterabtheilungen des Volkes oder Bodens begrenzten Staaten: so sollte man sich wundern, daß auch hier zwischen den einzelnen Staaten die Freizügigkeit besonders bedungen wird, und nicht durch ein allgemeines Bundesgesez die unbedingte Freiheit der Auswanderung innerhalb der Grenzen des gemeinsamen Volksvaterlandes feststeht, oder wenn einmal jenes sein soll, erscheint es noch wunderbarer, daß auf dieselbe Weise wie zwischen deutschen Staaten unter sich auch Freizügigkeitsverträge zwischen deutschen Regierungen und fremden geschlossen werden, als ob jemals diese Verhältnisse gleich sein könnten, und als ob nicht durch eine solche Gleichstellung das natürliche Bewußtsein müßte irre gemacht werden. — Die nach Abtretungen oder Ländertauschen gewöhnliche auf eine bestimmte Zeit ausbedungene Freiheit der Auswanderung hingegen 44
deutet darauf, daß man das friedliche Verhältniß zwischen beiden nicht für dauernd halte, weshalb denn in einer sichern Frist jeder müsse entschlossen sein, wem von beiden er angehören wolle; und diese Maaßregel ist unstreitig, da hier größtentheils an eine Auswanderung im großen gedacht wird, um desto richtiger, je größer die Verschiedenheit beider Völker und ihrer Verfassungen ist.

VIII.

Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes.

Vorgelesen den 4. März 1819.

3 In meinen Grundzügen einer Kritik der bisherigen Sittenlehre habe ich durch eine vergleichende Zusammenstellung zu zeigen versucht, wie wenig bis dahin noch die Sittenlehre als Wissenschaft fortgeschritten gewesen. Eine Fortsezung solcher Kritik in Beziehung auf das, was seit jener Zeit auf dem Gebiete der Sittenlehre erschienen ist, würde ich, auch wenn dessen mehr wäre und lohnenderes, wenigstens für jezt nicht beabsichtigen. Vielmehr hatte ich darauf gerechnet, schon früher der bekannten Aufforderung nach Vermögen Folge zu leisten, daß wer zerstöre auch wieder aufbauen müsse, obgleich ich sie aus dem auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete ganz zwekkmäßigen Grundsaz der Theilung der Arbeit zurükkweisen könnte. Allein wiewol ich schon seit langer Zeit in der Ausarbeitung eines eignen Entwurfs der Sittenlehre begriffen bin, bei welchem es dann darauf ankommen müßte, ob und mit welchem Erfolg ich an ihm selbst eine ähnliche Kritik geübt, wie dort an meinen Vorgängern: so ver-

zögert sich doch die Vollendung dieser Arbeit so sehr über die Gebühr, daß es mir wenigstens angemessen scheint, endlich einmal, wenn auch nur so weit es sich in einer Abhandlung von diesem Umfange thun läßt, an einem einzelnen Punkte eine Probe mitzutheilen von dem Verfahren, welches ich einzuschlagen gedenke, ob es wol geeignet sein mag, dem mannigfaltigen Tadel auszuweichen, den jene Kritik über die bisherigen Systeme ausgesprochen hat. Es ist der Begriff der Tugend, welchen ich hiezu gewählt habe.

Das unerfreuliche Ergebniß jener Untersuchung war nämlich, daß in der bisherigen Behandlung der Sittenlehre die Begriffe weder gehörig von einander gesondert noch gehörig unter einander verbunden wären. Wollen wir nun von dieser Ueberzeugung aus eine neue Darstellung versuchen: so ist wol die erste vorläufige Maaßregel die, daß wir uns von der vergleichenden Betrachtung der Begriffe selbst zur Beurtheilung des Verfahrens wenden, welches bei Bearbeitung des Gegenstandes ist beobachtet worden, und daß wir uns die Frage vorlegen, welche Fehler die Sittenlehrer wol begangen haben mögen, aus denen jener ungünstige Zustand der Wissenschaft hervorgegangen ist. Diese Frage ist natürlich sehr schwierig, und, weil der Abweichungen vom rechten Wege so viele sein können, kaum durch Eine Antwort im ganzen zu erledigen. Was sich aber darüber in Bezug auf den jezt vorliegenden Theil des Ganzen im allgemeinen sagen läßt, scheint mir folgendes zu sein. Zwei Umstände haben zusammengewirkt um die Darstellung des sittlichen unter dem Begriffe der Tugend zu verwirren. Der eine ist eine allgemeine auch in andern Theilen dieser und verwandter Wissenschaften sichtbare Einseitigkeit der Betrachtungsweise. Ueberall nämlich, wo um einen Gegenstand zur Anschauung zu bringen ein System von Begriffen aufgestellt wird, ist der Gegensaz von Einheit und Vielheit die herrschende Form, sei es nun daß das Verfahren mehr so erscheine daß die Vielheit unter eine Einheit

gebracht, oder so daß die Einheit in eine Vielheit zerspalten wird. Ist ein Gegenstand nur als Einer vorgelegt: so ist unter der Form des Begriffes nichts von ihm zu sagen, als daß seine Erklärung aufgestellt wird; wie sehr aber, und auf welche Weise das unter die Erklärung gehörige unter sich verschieden, also vieles, sein kann, das wird nicht ausgemittelt. Sieht man dagegen nur die Vielheit, so kann man zwar mit den Einzelheiten, aus welchen sie besteht, dasselbe thun wie dort; aber wie diese unter sich zusammen gehören, und von andern getrennt, also Eines, sind, das kann nicht erhellen. Die wissenschaftliche Darstellung unter dieser Form beruht also ganz auf der Gabe, Einheit und Vielheit zusammen zu schauen und in einander zu verwandeln. Es giebt aber im Gegensaz zu dieser Richtung zwei Einseitigkeiten der Betrachtung, die eine, welche nur Einheit überall sieht und die Vielheit für bloßen Schein erklärt oder für verworrenes und der Betrachtung unwerthes; die andere, welche nur Vielheit sieht, und die Einheit für Schein erklärt oder für willkührliches Zusammenwerfen. Beide finden wir schon im Alterthume, oder genauer zu reden nur im Alterthume in jener vollständigen Ausbildung, wegen der man die eine die pantheistische, die andere die atomistische nennen kann. Im einzelnen aber finden wir sie häufig auch in solchen philosophischen Darstellungen, welche ohnerachtet einer vielleicht unleugbaren Verwandtschaft der Grundansicht dennoch mit keinem von jenen beiden Namen belegt zu werden pflegen. Und so haben sich beide Einseitigkeiten auch zu allen Zeiten auf unsern Gegenstand geworfen. Die Frage, welche im Alterthume schon so oft behandelt wurde, ob die Tugend Eine sei oder viele, ist nichts anderes als das natürliche Ergebniß aus dem Streite jener unvollständigen Betrachtungsweisen. Denn die natürliche Voraussezung für jeden, der den Tugendbegriff zu einer wissenschaftlichen Darstellung brauchen wollte, könnte doch nur die sein, die Tugend müsse Eines und vieles sein in verschiedener Hinsicht. Aber hat

der eine vermöge der einen Einseitigkeit gesagt, die Tugend ist nur Eine, und folglich ist sie überall entweder ganz oder gar nicht; der andere vermöge der anderen, die verschiedenen Tugenden haben gar nichts mit einander zu schaffen, sondern der eine besitzt diese von ihnen der andere jene, jeder nur vermöge seiner besonderen Einrichtung, und die höchste Kunst besteht nur darin, die Menschen so zusammenwirken zu lassen, daß ihre verschiedenen Tugenden einander ergänzen: dann entsteht freilich zunächst die Frage, welcher von beiden Recht habe, und ist ein neues Zeichen, daß die beiderlei Ansichten vereinigende Gabe das viele in seiner natürlichen Zusammengehörigkeit und das Eine in seiner natürlichen Getheiltheit zu sehen, in der Untersuchung nicht walte. Eine geringere Wirkung derselben Einseitigkeiten ist diese, wenn zwar zusammengehöriges verknüpft, und das in verschiedene Gestalten verschiebbare getheilt wird, aber auf eine solche Art, daß die Erklärungen der größeren Einheit und der untergeordneten Einzelheiten nicht so mit einander zusammenstimmen, daß eines aus dem andern verstanden, und also in unserm Falle begriffen werden könne, wie die aufgestellten einzelnen Tugenden den allgemeinen Begriff der Tugend erschöpfen, und wie der aufgestellte allgemeine Begriff dasjenige ausdrükke, was die einzelnen Tugenden gemeinsames haben. Und dieses eben wird man weder beim Aristoteles, noch bei den Stoikern, noch bei einem von den neueren, so viele deren noch mit dem Tugendbegriffe verkehrt haben, auf eine befriedigende Weise finden. Wer also eine neue Darstellung versuchen will, der muß zuerst diese Einseitigkeit zu vermeiden suchen, und nicht den allgemeinen Begriff der Tugend für sich und die Erklärungen der einzelnen Tugenden wieder für sich zu Stande bringen, sondern beide nur in Beziehung auf einander, so daß er mit keinem allgemeinen Begriff der Tugend zufrieden ist, es sei denn ein solcher, in welchem er schon die Theilungsgründe erblikkt, nach denen sich die einzelnen Tugenden ableiten und ordnen lassen, und so auch mit keiner Erklärung einer

einzelnen Tugend, es sei denn daß er darin dasjenige nachweisen könne, was nur von einer beschränkenden Bestimmtheit befreit werden darf, um in dem allgemeinen Begriffe der Tugend gefunden zu werden.

Der andere Umstand aber, welcher der Behandlung des Tugendbegriffes nachtheilig geworden, scheint dieser zu sein. Es finden sich in der Sprache eine große Menge Bezeichnungen lobenswürdiger oder beliebter menschlicher Eigenschaften, in Bezug auf welche es scheint als könne der Sittenlehrer zu einem von beiden angehalten werden, entweder ihnen sämmtlich einen Plaz anzuweisen in dem System von Tugenden, welches er aufstellt, oder seine Gründe anzugeben, warum er einige ausschließt. Je mehr nun in jenen Bezeichnungen das öffentliche Urtheil sich ausspricht, und gerade am meisten in Beziehung auf das öffentliche und gesellige Leben die Sittenlehre bearbeitet wurde; oder, wenn wir auf die neueren Zeiten sehen, je mehr man die unbedingte Richtigkeit des sittlichen Gefühls voraussezte, und je mehr die philosophische Behandlung der Sittenlehre nichts anderes sein zu dürfen glaubte, als nur eine genauere Verständigung über dasjenige was im sittlichen Gefühle enthalten sei: um desto weniger wagte man es von den geltenden Begriffen löblicher Eigenschaften einige aus dem Verzeichniß der Tugenden auszuschließen, sondern hielt sich streng verpflichtet einem jeden seinen Plaz anzuweisen. Daher denn die ungeordneten Haufen von Tugenden schon beim Aristoteles, und die ganz willkührlich gebildeten Stellen derselben bei den Stoikern, und eben so bei den neueren. Denn wenn z. B. Aristoteles und die Stoiker nicht ganz dieselben Tugenden aufstellen, ohnerachtet beide demselben Volk angehören, und die ältere stoische Schule auch im wesentlichen noch demselben Zeitalter: so muß man dieses mehr grammatisch ansehen, daß nämlich, wie denn die im gemeinen Leben erzeugten Ausdrücke immer schwankend sind, die eine Schule eine andere Synonymie angenommen als die andere. Nun ist aber offenbar,

daß gerade im öffentlichen Leben die Eigenschaften der handelnden Personen nach ganz anderen Gesichtspunkten aufgefaßt werden als nach dem auf welchen die wissenschaftliche Sittenlehre sich stellen muß; und eben so liegt zu Tage daß das sittliche Gefühl nicht immer und überall sich auf dieselbe Weise äußert, so wie daß auch im geselligen Leben über die sich dort bildenden Urtheile öfters Zweifel entstehen können, ob es auch das sittliche Gefühl gewesen, welches sich geäußert, oder ein anderes. Alle Begriffe aber über einen Gegenstand, die von einem andern Interesse aus, als dem, daß er rein und vollständig soll erkannt werden, sind gebildet worden, haben keinen Anspruch darauf in eine wissenschaftliche Darstellung aufgenommen zu werden. Sie gehören einer andern Reihe an, in welcher sie wahr und richtig sein mögen, aber auf dem wissenschaftlichen Gebiet muß ihre Einmischung nothwendig Verwirrung anrichten. Daher ich auch in Bezug auf jene Begriffe nicht einmal die zweite Forderung gelten lassen kann, daß der Sittenlehrer verpflichtet sei einzeln nachzuweisen, warum er diese im gemeinen Leben gültigen Begriffe in das System der seinigen nicht aufnehme. Vielmehr ist ja offenbar solche Begriffe zu würdigen erst ein weit späteres Geschäft, und kann nur gelingen, nachdem die wissenschaftlich begründeten Begriffe aufgestellt sind; denn jenes ist zugleich die Würdigung des sittlichen Zustandes desjenigen Volkes und Zeitalters, in welchem solche Begriffe ihre Geltung erlangt haben; und hiezu müssen eben die wissenschaftlichen Begriffe den Maaßstab enthalten. Wer aber beide Geschäfte nicht trennt, sondern seinen allgemein aufgestellten Tugendbegriff durch Anwendung auf alle jene oft politische oft ökonomische oder sonst lebenskünstlerische Begriffe rechtfertigen will, der wird sich sein Geschäft ohnfehlbar verderben; ja was er irgend an sich hat von einer jener beiden Einseitigkeiten, das wird dadurch begünstigt. Ist er geneigt nur die Einheit genau und richtig zu sehen, so wird er durch jenes verworrene Gemenge nur um so sicherer überredet, es gebe außer

der Einheit keine bestimmte Vielheit, sondern nur die unbestimmt in einander sich verlaufende Unendlichkeit der einzelnen Erscheinungen, und eben so umgekehrt. Deshalb aber ist keinesweges meine Meinung, daß die Begriffe einzelner Tugenden, welche der Sittenlehrer unabhängig von jenen im gemeinen Leben üblichen auf seinem eigenen Wege findet, müßten mit neuen und unerhörten Namen bezeichnet werden, welches allerdings auf seine Tugenden den Verdacht werfen würde, als wären sie ganz und gar ersonnen. Sondern dieses nur meine ich, daß allerdings, wenn er seine Begriffe gebildet hat, er die Zeichen dazu aufsuchen soll in dem vorhandenen Schaz der Sprache, und sich fragen, ob er nicht eben dieses, was er jezt gedacht, oft so und so genannt habe; und wie sonst der platonische Sokrates gethan, soll er auch andere, entweder unmittelbar oder indem er an ihren Reden und Schriften anklopft, fragen, ob sie nicht auch etwas so nennen, und ob es nicht dasselbe sei, was auch er sonst so genannt; und wie dann er selbst und andere das gefundene am meisten und sichersten genannt haben anderwärts, so soll er nun dasselbe auch in seinem System nennen, und das Wort zum Zeichen dieses Begriffs stempeln; wodurch er zugleich zu erkennen giebt, daß es noch andere Gebrauchsweisen des Wortes geben könne, mag nun dabei dasselbe gedacht aber falsch angewendet worden, oder auch wol ganz andres gedacht und nur einer falschen Aehnlichkeit zu Liebe dasselbe Zeichen gebraucht worden sein, und daß er diese sammt und sonders gar nicht zu vertreten gesonnen sei. Hält er nun aber mit seiner Begriffsbildung inne, und es bleiben ihm dann auch noch so viele Wörter übrig, deren er sich zwar erinnern muß, wenn er sich fragt was für vortreffliche Tugenden unter den Menschen seiner Zeit und seines Volkes im Umlauf seien, die er aber doch in seinem Umkreise von Begriffsbildung nicht anzubringen weiß: so soll er sich um diese weder so viel kümmern, daß er deshalb Furcht bekäme, er hätte wol die rechte Tugend nicht gefunden, noch auch so wenig, daß er sie gehen

ließe wohin sie wollten; sondern er soll ihnen auflauern, um zu sehen ob sie etwa bei einer noch weiteren Vereinzelung der Begriffe, die er noch nicht unternommen hat, ihren Plaz finden wollen, oder ob sie einem andern Theil der sittlichen Darstellung angehören, oder wol gar einem ganz andern Gebiete. Hat er sie nun lange genug beobachtet, so wird ihm dieses gewiß nicht entgehen, und er wird sein zweites Geschäft an ihnen vollbringen können, nämlich die Reinigung und Sichtung der Sprache, welches allerdings seinem ersten nicht wenig zu Hülfe kommt. — Von der Anwendung dieser beiden Regeln nun will ich versuchen das Beispiel zu geben, so gut es sich außerhalb des geschlossenen Zusammenhanges, das heißt, ohne streng genommen von vorn anzufangen, thun läßt, und natürlich indem ich, um nicht die Grenzen einer Abhandlung zu überschreiten, nur bei der ersten Abstufung der Begriffe stehen bleibe.

Dieses nun muß ich mir, weil ich nicht von vorn anfangen kann, gleich vorausnehmen, und kann mich nur darauf berufen, daß es theils aus dem angeführten Buche so deutlich hervorgeht als ich es irgend darzustellen im Stande bin, theils auch jeder für sich es finden und also leicht ohne weiteres zugeben wird, daß nämlich die drei gepaarten Begriffe, Gutes und Uebel, Tugend und Laster, pflichtmäßiges und pflichtwidriges Handeln, sich so gegen einander verhalten, daß jedes Paar für sich allein in seiner Vollständigkeit gedacht das sittliche ganz sezt und ganz aufhebt, so daß auch die übrigen Paare nothwendig mit gesezt sind; auf die Weise daß, sind alle Güter gesezt, die in sittlichem Sinne so können genannt werden, dann nothwendig, so wie alle Uebel in demselben Sinne ausgeschlossen sind, so hingegen alle Tugenden als vorhanden gedacht werden müssen, und alle pflichtmäßigen Handlungen; Laster aber und pflichtwidrige Handlungen gar nicht, oder sonst könnten auch die Güter nicht da sein, sondern es müßten Uebel entstehen. Eben so wenn man zuerst alle Tugenden in allen denkt, oder nichts als pflichtmäßige

Handlungen auf allen Punkten und in allen Augenblikken, alsdann eben so wie oben das übrige alles mit gesezt, das Gegentheil aber ausgeschlossen sein muß. Denn das wird wol niemand glauben, daß wenn alle Tugenden in allen Menschen wirksam wären, daraus Uebel in der Welt entstehen könnten oder pflichtwidrige Handlungen, noch dieses, daß das Gute eben sowol aus pflichtwidrigen Handlungen entstehen und dabei bestehen könne als aus und bei pflichtmäßigen, und was nun weiter folgt. Das zweite muß ich mir eben so geben lassen, daß nämlich demohnerachtet Gut, Tugend und Pflicht nicht an und für sich dasselbe sei, sondern jeder, wenn er das eine nennt, etwas anderes meine, als wenn das andere. Woraus von selbst folgt, daß auch nicht eine einzelne Tugend einzelne bestimmte pflichtmäßige Handlungen oder Güter nothwendig bedinge; sondern das obige, daß wenn alle Tugenden in allen gesezt sind, auch alle und lauter pflichtmäßige Handlungen gesezt sein müssen, entsteht vielmehr daher, weil in jeder pflichtmäßigen Handlung alle Tugenden des handelnden sind, und jede Tugend auch an allen pflichtmäßigen Handlungen ihres Besizers Antheil hat, und eben so mit den Gütern. Wenn nun hieraus hervorgeht, daß weil jeder dieser Begriffe das sittliche ganz darstellt und dennoch etwas anderes bedeutet, jeder es in einer andern Beziehung darstellen muß: so ist nun die nächste Frage die, in welcher Beziehung denn der Tugendbegriff das sittliche darstelle. Und auch hier nehme ich mir, weil ich nicht von vorn anfangend zeigen kann, ob und warum diese drei Begriffe und nur diese von gleicher Geltung bestehen, ganz unbesorgt dieses zum voraus, daß im Tugendbegriff das sittliche dargestellt werde als Kraft, welche in dem einzelnen Leben ihren Siz hat. Denn so reden wir alle von der Tugend als von etwas im Menschen, und zwar woraus seine Handlungen hervorgehen nicht nur, sondern auch woraus Handlungen gewisser Art nothwendig hervorgehen müssen, indem eine unthätige Tugend niemand denken kann; und möchte wol nie-

mand viel einwenden, wenn wir die Erklärung des Zenon von ἦθος, es sei die Quelle des Lebens, woraus die einzelnen Handlungen hervorgehn, auf den allgemeinsten Begriff der Tugend anwendeten, denn diese ist eben die sittliche Lebensquelle *). Reden wir aber auch von Tugenden eines Volkes, so betrachten wir alsdann gewiß dieses ebenfalls als ein einzelnes Leben, aus dessen Kraft sowol die einzelnen Menschen solche werden, als die gemeinsamen Handlungen hervorgehen, welche das Gepräge jener Tugenden tragen.

Dieses nun vorausgesezt entsteht uns die Aufgabe. Wenn die Tugend im allgemeinen überall und in allen dieselbe, und also nur eine ist; soll aber das sittliche in seiner ganzen Fülle aus der Vollständigkeit aller Tugenden beschrieben werden, zugleich ein mannigfaltiges sein muß, und zwar nicht nur dem Orte nach, sofern dieselbe Tugend in verschiedene Menschen ist, sondern auch in jedem einzelnen, in eine Mannigfaltigkeit getheilt: so muß bestimmt werden, wie sie dann getheilt werden soll, um zugleich eines und vieles zu sein. Die Lösung dieser Aufgabe muß angefangen werden mit einem Saz, wovon ich micht hier, da ich ihn nicht, ohne noch viel weiter zurükkzugehen, aus der Quelle ableiten kann, nur auf die allgemeine Zusammenstimmung berufen muß, daß nämlich alle, welche überhaupt von Tugend reden, es nur thun in Voraussezung eines zwiefältigen im Menschen, eines höheren und niederen, vernünftigen und unvernünftigen, geistigen und sinnlichen, oder himmlischen und irdi-

*) Stob. II. cp. VII. οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικῶς· ἦθός ἐστι πηγὴ βίου ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι. Man könnte freilich sagen, das Wort ἦθος entspreche mehr unserm Wort Gesinnung, und dieses bedeute mehr die individuelle Art die Pflicht zu construiren: allein dieses gilt nur sofern das Wort als ein mannigfaltiges gebraucht wird, sofern man von einer Gesinnung redet, oder gar von einer guten und schlechten. Die sittliche Gesinnung aber ganz im allgemeinen und die Tugend ganz im allgemeinen können hier einander unbedenklich substituirt werden.

schen, oder wie andere es anders benennend doch immer im wesentlichen dasselbe dabei meinen. Wer aber eine solche Zwiefältigkeit im Menschen nicht annähme, der könnte zwar wol, wenn er einen Menschen mit dem andern oder einen Augenblick mit dem andern vergleicht, Stärke und Schwäche unterscheiden, oder Vollkommenheit und Unvollkommenheit, oder sonst wie besseres und geringeres; von Tugend und Untugend aber im Sinn unserer Sprache und Sitte könnte er eigentlich nicht reden. Eben so auch, wer beides zwar unterschiede im Gedanken, meinte aber daß beides schon von Natur immer und zwar entweder in allen auf gleiche Weise vorhanden und vereinigt wäre, oder wenigstens daß die Verschiedenheit des Verhältnisses nur von äußeren Umständen abhinge und gar nichts innerliches sei, auch der könnte nicht von Tugend reden. Sondern der Begriff der Tugend sezt
11 nothwendig voraus, nicht zwar daß ein Mensch sein könne weder durch das höhere allein ohne das niedere, noch durch das niedere allein ohne das höhere, aber doch daß großer Raum sei für Verschiedenheit in dem Zusammensein beider. Und nur dasjenige Zusammensein beider ist die Tugend, worin das höhere gebietet und das niedere gehorcht, das umgekehrte aber ist das Gegentheil. Ist nun dieses, so müssen wir jedes Zusammensein beider ansehen als zusammengesezt einmal aus ihrer Zusammengehörigkeit, und aus ihrer Verschiedenheit, welche in Bezug auf das Gebieten der einen und Gehorchen der andern als ein Widerstand aufgefaßt werden muß. Dieses nun giebt uns den einen Theilungsgrund, und die Tugend wird uns zuvörderst eine zwiefältige, in wiefern sich in der Herrschaft des höheren über das niedere ausdrükkt die Zusammengehörigkeit, und in wiefern sich darin ausdrükkt der Widerstand. Ich möchte die erste nennen die belebende Tugend, welche ohne diese nicht gesezt wäre, die andere aber die bekämpfende Tugend, indem durch diese der Widerstand bezwungen wird, weil sonst ja keine Herrschaft des höheren über das niedere sich zeigen könnte im Widerstande des lezteren. Niemand wird

diese Verschiedenheit leugnen können; denn es ist eine andere Thä-
tigkeit wodurch unmittelbar die Zusammengehörigkeit sich offen-
bart, wenn gleich auch mittelbar dadurch der Widerstand gedämpft
wird, und eine andere wodurch unmittelbar der Widerstand sich
verringert, wenn gleich auch in ihr sich mittelbar die Zusammen-
gehörigkeit offenbart. Aber die Einheit wird nicht aufgehoben
durch diese Verschiedenheit, denn in beiden ist das Herrschen des
höheren, und auch in einem und demselben einzelnen Leben wer-
den beide nicht können getrennt sein, indem die belebende Tugend
nicht ans Licht kommen könnte ohne die bekämpfende zu üben,
und diese wiederum nicht geübt werden ohne die belebende ans
Licht zu bringen. Denn sezen wir das höhere im Menschen
thätig, so muß, wenn der Widerstand überwunden ist, die Ange-
hörigkeit des niederen in der Erscheinung frei werden, sonst wäre
nicht nur das Element des Widerstandes im niederen, sondern
das niedere selbst vernichtet. Doch dieses kann erst zur Anschau-
lichkeit gebracht werden, wenn wir noch den andern Theilungs-
grund der Tugend hinzunehmen. Nämlich wenn wir davon aus-
gehen daß sie die sittliche Kraft sei im einzelnen Leben: so müs-
sen wir auch sehen was das einzelne Leben ist. Dieses nun steht,
indem es immer nur beziehungsweise vereinzelt ist, und nie voll-
kommen, mit dem Ganzen in einem beziehungsweisen Gegensaz,
der sich in einer stets erneuerten Wechselwirkung offenbart, in 12
welcher einmal auf das einzelne eingewirkt wird von außen und
es also leidend ist, aber als lebendes nicht ohne Gegenwirkung,
was wir die Empfänglichkeit nennen, das anderemal das einzelne
von innen etwas nach außen wirkt, was wir die Selbstthätig-
keit nennen, aber weil beschränkt und einzeln auch nicht ohne Ge-
genwirkung zu erfahren, welche dann dasselbe Spiel wieder von
neuem beginnt. In dem Menschen nun, wie auch schon das
niedere in ihm das Gepräge an sich trägt, ist das einzelne Leben
als ein bewußtes und sich bewußt werdendes gegeben und er-
scheint dem-zu Folge wesentlich in zwei Gestalten; die eine ist

das bewußte Insicheinbilden, worin die Empfänglichkeit, die andere das bewußte aus sich heraus in die Welt hinüberbilden, worin die Selbstthätigkeit vorherrscht. Das erste von beiden nennen wir auch das Erkennen oder Vorstellen, denn auf die Unterschiede dieser Ausdrücke kommt es hier nicht an, das andere aber das Handeln, sei es nun mehr wirksam oder darstellend. Ist nun diese Zwiefältigkeit die allgemeine Form aller Lebensthätigkeit: so folgt daß auch das geistige und vernünftige im Menschen nicht kann das niedere beherrschen als nur in eben dieser Form. Und dieses giebt daher eine zweite Eintheilung der Tugend, nämlich in eine vorstellende und darstellende. Die Verschiedenheit beider wird niemand leugnen können, jeder aber auch zugeben daß die Einheit dadurch nicht aufgehoben wird; denn die Herrschaft des Höheren über das Niedere ist in beiden, jedoch eine andere in jedem. Und auch in demselben einzelnen Leben werden beide niemals getrennt sein. Denn die vorstellende oder erkennende Tugend wäre nichts als ein träumerisches sich in sich verzehrendes Grübeln, wenn sie nicht in Darstellung überginge; und die darstellende wäre nichts menschliches, geschweige sittliches, wenn sie nicht auf dem Erkennen beruhte. Jedoch können in jedem einzelnen beide in einem andern Verhältniß stehen, so daß weil ein größtes im Erkennen verbunden sein kann mit einem kleinsten im Handeln und umgekehrt, nicht jede auch an und für sich das Maaß der anderen ist. Wollte aber jemand die Verschiedenheit ganz leugnen, und sagen z. B. Denken könne nicht sein ohne Reden, aber dieses sei schon ein Aussichherausbilden, und kein Handeln könne, am wenigsten sittlich, gedacht werden, welches nicht beständig auch selbst im Denken oder Empfinden sein müßte: so werde ich auch das noch annehmen können, und nur erwiedern, daß doch in umgekehrter Ordnung in dem einen erfüllten Augenblick dieses und in dem andern das andere Geschäft das Hauptwerk sei und die Zugabe; welches zuzugeben niemanden zu viel dünken wird, mir aber genug ist. Denn nun können wir das

Nez zuziehen und sagen daß diese beiden Theilungsgründe sich kreuzen, und daß die belebende Tugend, sofern sie vorzüglich erkennend ist, die Weisheit heiße, sofern aber aus sich herausbildend heiße sie die Liebe, die bekämpfende Tugend hingegen im Insichhineinbilden sei die Besonnenheit, im Handeln aber die Beharrlichkeit. Außer diesem Nez von Tugenden, wollen wir sagen, sei keine weiter gesezt, sondern jede andere müsse bei einer weiteren Theilung in einer unter diesen ihren Ort finden. Ueber diese vier aber und die ihnen zugetheilten Benennungen will ich, in Bezug auf das obige, noch einige Bemerkungen hinzufügen.

Zuerst also von der belebenden erkennenden Tugend, welche ich die Weisheit genannt. Der gewöhnliche Begriff den wir mit diesem Worte verbinden ist der, daß es sei die Richtigkeit in der Bestimmung der Zwecke. Diese Erklärung findet sich freilich größtentheils in Beziehung gesezt mit einer verwandten Erklärung der Klugheit, daß diese nämlich sei die Richtigkeit in der Bestimmung der Mittel, und sofern sie gemacht ist nur um die Unterscheidung dieses Begriffs von einem anderen durch einen Gegensaz zu befestigen, könnte sie schwerlich auf große Berücksichtigung Anspruch machen. Indeß ist sie sehr verwandt mit den Erklärungen, welche in dem stoischen System der Tugenden vorkommen, *φρόνησις ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὒ καὶ οὐδετέρων*, besonders wenn man noch dazu nimmt *τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίγνεσθαι* *). Eben dahin führen andere Erklärungen, welche geradezu sagen die *φρόνησις* sei die Wissenschaft des Guten. So daß der Frage doch nicht auszuweichen ist, wie sich doch der Begriff, den wir durch das Wort bezeichnen wollen, zu dem gewöhnlichen Gebrauch desselben verhalte? Offenbar erscheint der gewöhnliche weit beschränkter, indem man Zweckbegriffe nur auf im engeren Sinne sogenannte Handlungen zu beziehen pflegt, in unserm Begriff aber alles lie-

*) Stob. Lib II. ecp. VII. p. 102 und 104 Ed. Har.

gen muß, wodurch sich im Bewußtsein das Belebtsein des nie-
deren Vermögens im Menschen durch das höhere beweiset. Ver-
gleichen wir zum Beispiel denjenigen Zustand des erfüllten mensch-
lichen Bewußtseins in welchem es dem thierischen am nächsten
kommt, wie wir ihn nicht etwa nur bei noch unentwickelten Or-
ganen in der Kindheit, sondern auch bei rohen Menschen im Zu-
stand der organischen Reife finden, mit demjenigen in welchem,
mehr oder weniger entwikkelt, die Anlage zur Wissenschaft sich
offenbart: so werden wir sagen müssen, dieses sei aus der bele-
14 benden Thätigkeit des höheren entstanden und jenes aus dessen
Unthätigkeit; kurz wo und in welchem Maaß wir in der vor-
stellenden Thätigkeit den Vernunftgehalt finden, da sagen wir
walte das was wir Gewißheit nennen, wogegen jene Erklärun-
gen vorzüglich vorkommen in Verbindung mit einer Unterschei-
dung zwischen sogenannten Verstandestugenden und eigentlich sitt-
lichen, so daß wenigstens der Umfang des Begriffes ein ganz an-
derer zu sein scheint. Allein wenn wir die vorstellende Thätig-
keit nicht als einen bloß leidentlichen Zustand denken wollen, was
sie doch gewiß, wenigstens überall wo Forschung und Untersuchung
ist, nicht sein kann, so müssen wir doch gestehen, daß in diesen
erstgenannten Fällen wenigstens, ihr wie ein Wollen so auch ein
Zwekk zum Grunde liegt: und daß, zumal auch Forschen und
Untersuchen muß als Pflicht eingesehen werden, und auch kein
anderer sittlicher Zwekk ohne Forschen und Untersuchung richtig
kann bestimmt werden, kein Grund abzusehen ist, warum die Be-
stimmung dieser Zwekke nicht im Gebiet derselbigen Weisheit lie-
gen solle; und es liegt also unserer Bezeichnung in der That
auch derselbe Sprachgebrauch zum Grunde, nur allerdings in ei-
nem weiteren Umfange, bei welchem aber auch allein sowol eine
vollständigere Zusammenstellung als auch eine gesundere Thei-
lung möglich wird. Dieser Umfang unseres Begriffs scheint sich
aber noch mehr zu erweitern wenn wir bedenken, daß erstlich
was der Wissenschaft recht ist auch der Kunst billig sein muß,

und also auch das Entwerfen aller wahren und ächten Kunstwerke eben so gut als das der eigentlichen Handlungen in das Gebiet der Weisheit fällt; zweitens aber auch das Gefühlsvermögen dem Bewußtsein angehört, und auch hier jene zwiefachen Erscheinungen statt finden, welche die Belebung des niederen durch das höhere aussprechen und welche sie verbergen, und so würde auch hier auf Seiten des Gefühls eben so wie auf Seiten des Verstandes die Weisheit walten. Auch dieses leugne ich nicht ab, daß sich die Weisheit auch hieher erstrekken müsse; nur scheint mir auch dies ebenfalls dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, wenn er sich selbst recht versteht, vollkommen angemessen. Denn wer sagt nicht, es sei gerade der weise Mann, dem es nicht gezieme sich von einem sinnlichen Schmerz überwältigen zu lassen. Dies ist ja die gemeine Rede aller von dem ältesten Philosophen an bis zu dem neuesten Weltmanne so Gott will. Wenn ich aber weiter frage, ist denn das der weise Mann, welcher das sinnliche Gefühl erst gewaltig werden läßt, und es dann mäßigt? so wird wol auch die allgemeine Antwort sein, daß, wiefern ein solcher zu loben sei, er wol wegen einer andern Tugend, etwa der Mäßigung, gelobt werden möge, der weise aber sei er nicht. 15
Und so wird wol der weise nur der sein können, in welchem das Gefühl von Anfang herein nicht etwa gemäßigt erscheint, sondern ganz anders construirt ist, so nämlich daß das sinnliche gleich in seinem Entstehen von einem höheren belebt ein sittliches werde, und was sich im Leben als ein voller Moment, als die Einheit des geistigen Pulsschlages absondern läßt, niemals durch ein sinnliches allein erfüllt sei. Wie nun die Abweichung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs darin gegründet ist, daß er das sittliche Gebiet überhaupt zu eng auffaßt, dies wird sich am besten von selbst zeigen, wenn wir ähnliches auch in den andern Tugenden finden. Wie aber die Theilung des so erweiterten Begriffs anzugeben sei, um die verschiedenen Unterarten oder Gestaltungen der Weisheit zusammenhängend und vollständig dar-

zustellen, dies liegt jenseits der Grenzen unserer Untersuchung. Ich wende daher um, in der Absicht, nachdem so der Umfang des Begriffs der Weisheit, soweit es sich durch Hervorhebung weniger Punkte thun ließ, ins Licht gesezt ist, auch das Verhältniß desselben zu dem verwandten Gebiet der Besonnenheit zu bestimmen. — Hier aber muß ich zuerst einem Mißverständnisse, welches leicht entstehen könnte, vorbeugen. Man mag nämlich auf die Art sehen, wie die Weisheit sich in dem eigentlich sogenannten sittlichen Handeln äußert, oder auf ihre Aeußerung im Gefühl oder im Vorstellen: so erscheint sie nach dem obigen sowol im einzelnen Menschen, als in den größeren Theilen des menschlichen Geschlechtes, als ein wachsendes und allmählig sich ausbildendes; und es könnte also leicht einer sagen, in diesem Wachsen muß sie einen Widerstand überwunden haben, sonst würde sie ja ursprünglich oder plözlich gewesen sein was sie erst geworden ist und noch wird, und also erscheint sie selbst überall, wo sie ist, als eine bekämpfende Tugend, und der aufgestellte Unterschied zwischen dieser und der belebenden, also der Weisheit und Besonnenheit, ist nichtig. Allein hierauf erwiedere ich, daß ich das Wort gern schenken will, wenn jemand behauptet, alles Werden und Wachsen, wenn man es auf eine Kraft zurükführe, seze eine Hemmung derselben und also einen Widerstand voraus; denn der Streit, der hierüber zu führen wäre, liegt wenigstens nicht auf unserm Gebiet, sondern einem weit höheren. Aber dieser Widerstand, welcher die Form alles Werdens ist, wenn er so heißen soll, ist wenigstens nicht derselbe, auf welchen sich die bekämpfende Tugend in ihrem Gegensaz gegen die belebende bezieht. Denn nicht nur das niedere Vermögen des Menschen ist ein werdendes und wachsendes, sondern der ganze Mensch, und
16 so auch das ganze Volk, und was man sonst will, entwikkelt sich aus der Bewußtlosigkeit, als gleichsam dem relativen Nichts, in das Bewußtsein, und das Zunehmen der Weisheit beruht nur auf dieser Entwikklung der höheren belebenden Kraft selbst, nicht

aber auf einem überwundenen Widerstande der schon entwikkelten niederen. Wie denn auch in der Umgestaltung aller sittlichen Verhältnisse durch vollkommnere Zwekkbegriffe das spätere weisere sich zu dem früheren nicht sowol als Zerstörung desselben verhält, als vielmehr als Entfaltung, Entdekkung der vorher verkannten oder verborgenen tiefern Bedeutung. Und so bleibt von dieser Seite die Weisheit in ihrer Trennung von der Besonnenheit wol unangefochten stehen. Allein von einer andern Seite erscheint es schwieriger beide getrennt zu erhalten. Wenn wir nämlich davon ausgehen, daß in allem was Einbilden in das Bewußtsein ist, die Entwerfung der Zwekkbegriffe, oder wo sich dieses Wort nicht in seinem eigentlichen Sinne brauchen läßt, die Typen des Handelns der Weisheit zukommen: so kann auf demselben Gebiet die Besonnenheit nirgend anders sein als in der Ausführung, und man könnte auch beide unterscheiden als die entwerfende Tugend und die ausführende, und es ist auch ganz natürlich, daß der Kampf, durch welchen die andere Tugend bezeichnet ist, auf diesem Gebiete überall sein müsse in der Ausführung, in welcher sich theils andere Vorstellungen zwischen eindringen können, theils die Trägheit und Unbeholfenheit des vorstellenden Organs kann zu bekämpfen sein. Aber um Entwurf und Ausführung zu scheiden, komme alles darauf an, wie man die Einheit der Handlung bestimme, was man als Theil und was als Ganzes ansehe, welches auf die verschiedenste Weise geschehen könne, so daß dadurch die aufgestellte Unterscheidung der belebenden und bekämpfenden Tugend unmöglich wird. Diese Schwierigkeit ist nicht abzuleugnen; aber sie trifft eben so gut den gewöhnlichen Unterschied zwischen Weisheit und Klugheit, wie er sich auf Zwekk und Mittel bezieht, und ist überhaupt wol überall, wo Tugenden getrennt werden sollen, erst zu überwinden. Wenn z. B. auch alle übereinstimmen, daß es die Weisheit sei, welche den Entwurf zu einem Feldzuge hervorbringt; es tritt aber hernach irgend ein Umstand ein, der eine Bewegung

erfordert, welche in der ursprünglichen Idee nicht lag, und der Feldherr hat nun oder hat nicht die Geistesgegenwart diese Bewegung zu erfinden, gehört dieses zur Weisheit oder zu einer andern Tugend, mag man nun sagen zur Klugheit, wenn man die Bewegung als Mittel ansieht jenen Umstand unschädlich zu
17 machen, oder zur Besonnenheit, wenn man sie als einen Theil der Ausführung ansieht. Offenbar kann man das lezte sagen, aber eben so auch das erste, und diese Geistesgegenwart der Weisheit zuschreiben, wie auch die Alten ihre *ἀγχίνοια* unter ihre *φρόνησις* stellten, wenn man nämlich diese Bewegung als eine eigene im Zusammenhang mit dem Ganzen entworfene Handlung ansieht, deren Begriff ja wieder von ihrer Ausführung verschieden ist, und vor derselben hergeht. Aber eben so könnte man auch rükkwärts gehend sagen, die Entwerfung des Feldzuges selbst sei schon zur Ausführung gehörig, und die Weisheit sei hier nur in dem Herrscher, der den Krieg im Zusammenhange mit einer reinen und richtigen Idee von dem Wohl des Ganzen beschließt. Ja noch mehr, auch schon den Beschluß des Krieges, wie er denn wirklich besonnener oder unbesonnener auch schon dem gemeinen Sprachgebrauch nach kann gefaßt werden, könnte man nur zur Ausführung rechnen, und nur die bestimmte und alles beherrschende Vorstellung von der Stufe der Selbstständigkeit, welche der Staat unter seines gleichen einnehmen muß, als das Werk der größeren oder geringern Weisheit ansehen. Und eben dasselbe ließe sich mit leichter Mühe auch auf jedem andern Gebiet nachweisen. So weit nun hat dieses seine Richtigkeit, daß jede hiehergehörige Handlung der Weisheit sowol zugeschrieben werden kann als der Besonnenheit, dieser sofern noch eine größere Handlung über der bezeichneten ist, als deren Theil sie angesehen werden kann, jenes sofern noch kleinere unter ihr stehen. Aber eben so gewiß ist auch, daß nicht dieselbe Ansicht der Sache zum Grunde liegt, wenn man das eine und wenn man das andere thut. Denn die eine läuft darauf hinaus, daß durch eine einzige

That, in welcher sich gleichsam das höhere erkennende Vermögen seines niederen Organs bemächtiget, auch das ganze Bewußtsein des Menschen von seiner Stellung in der Welt, mithin sein ganzes Leben, in der Idee völlig bestimmt sei, und es nur noch auf diejenige Thätigkeit ankomme, welche wir der kämpfenden Tugend beigelegt haben. Die andere Ansicht geht darauf hinaus, daß es keine Unterordnung von Theilen in den sittlichen Thätigkeiten gebe, sondern jeder einzelne Moment auf einem gleich ursprünglichen Impuls des höheren Vermögens beruhe. Wer nun behauptet Weisheit und Besonnenheit sei nicht zweierlei sondern eins, der sagt eigentlich daß diese beiden Ansichten gleiche Wahrheit hätten, und man eine der andern substituiren könne. Allein dieses möchte wol nur wahr sein, wenn wir uns den Weisen nach Art der Alten denken, der es eigentlich auch nicht geworden sein kann, sondern immer gewesen sein muß; von diesem möchte kein Grund sein mehr das eine zu behaupten als das andere, 18
sondern wir möchten eben so gut sagen können sein ganzes Leben sei aus dem Einen Guß Einer transcendenten That, und auch es sei die in jedem Moment sich erneuende ursprüngliche Durchdringung, vermöge deren nichts in dem geistigen Organismus erscheinendes genauer unter sich zusammenhänge, als jedes von einem besondern Impuls abhängt. Dem erscheinenden Menschen aber ist nur gegeben sich dieser Formel anzunähern, und also muß auch in der Tugend unterschieden werden was wir die Weisheit und was wir die Besonnenheit genannt haben, nur daß von jeder einzelnen Thatsache streng genommen kein anderer als der, dessen innerem Bewußtsein sie vorliegt, entscheiden kann, ob sie aus der Idee der Weisheit oder der Besonnenheit zu beurtheilen sei. Niemand wird zum Beispiel läugnen, daß das Wissenwollen ein Erzeugniß der Weisheit sei; wenn wir aber nun in einzelnen auf diese Richtung Bezug habenden Handlungen eines Menschen eine Verworrenheit bemerken, die in dem Streben nach Wissen nicht aufgeht, so wird nur das eigene Gewissen des han-

delnden, wenn er über seiner einzelnen Handlung steht, entscheiden können, ob er zwar die Idee seines Verfahrens unrichtig aufgefaßt, diese aber hernach mit aller Besonnenheit und Beharrlichkeit verwirklicht habe, oder ob er vielmehr nach einem richtigen Begriffe zwar verfahren sei, aber hernach in der Ausführung nicht die gehörige Gewalt gehabt habe über zerstreuende Vorstellungen.

Unter der Besonnenheit also verstehen wir die den Widerstand des niedern Vermögens überwindende Verwirklichung und vollkommene Einbildung alles dessen in das Bewußtsein, wozu der lebendige Keim in der belebenden Thätigkeit des höheren lag. Auch durch diese Erklärung wird dem Worte ein weiteres Gebiet beigelegt als der hellenischen σωφροσύνη, welche ich jedoch selbst immer durch Besonnenheit übertragen habe. Allein die Mannigfaltigkeit der hellenischen Erklärungen, und wenn man in dem stoischen System die der σωφροσύνη untergeordneten Tugenden betrachtet, wie die erste εὐταξία noch zur Weisheit zu gehören scheint, und die lezte ἐγκράτεια kaum mehr von den zur Tapferkeit gehörigen unterschieden werden kann, wenn man nämlich mehr auf die Erklärung als auf den Namen sieht, ja schon die Verlegenheit in der man sich befindet, wenn man eine ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν von einer ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὔ auf der einen Seite unterscheiden, und auf der andern eine ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ οὔ nicht darunter subsumiren soll, dies zusammen zeigt deutlich genug daß dieser Begriff zu denen gehört, welche dort am wenigsten sind bestimmt worden. Blei-
19 ben wir aber bei dem gewöhnlichen Gebrauch unseres Wortes stehen: so wird der Besonnenheit am meisten entgegengesezt die Zerstreuung auf der einen Seite und die Uebereilung auf der andern, woraus man wol sieht, es soll alles abgehalten werden, was den zur Ausführung einer Handlung nöthigen Zusammenhang des Bewußtseins stört; und in wiefern sich fremdes diesen Zusammenhang störendes eindrängen will, ist dies allerdings die

kämpfende Tugend im Bewußtsein. Aber auch dem schreiben wir einen Mangel an Besonnenheit zu, welchem das zur Vollbringung einer Handlung nöthige nicht einfällt, dann wann es ihm einfallen sollte. Oder wenigstens wird wol jeder zugeben daß die Geistesgegenwart nach unserm Sprachgebrauch der Besonnenheit gar sehr verwandt sei, und daß, wenn man sie in das System der Tugenden einschalten soll, und der Begriff der Besonnenheit schon gegeben ist, man ihr weder neben dieser einen besonderen Plaz würde anweisen, noch weniger aber sie einer andern Tugend unterordnen wollen. Sollen wir nun auch die Geistesgegenwart unter den Begriff der kämpfenden Tugend bringen, so werden wir sagen müssen, sie sei der Sieg über die Trägheit und Ungeübtheit des Organismus der Vorstellungen, und wir sind ja schon überall gewohnt auch die Trägheit als Widerstand anzusehen. Indem wir aber der Besonnenheit auch die Uebereilung entgegensezen, die doch größtentheils aus einem überströmenden Gefühle entspringt: so sehen wir wie leicht sich der Sprachgebrauch dem ganzen Umfange hergiebt, in welchem wir den Begriff nehmen müssen, indem ja allerdings jede Erregung des Gefühls auch ein Insichhineinbilden ist, wie die Construction des Gedanken, und wie also auch die Besonnenheit auf ihre Weise zugleich über das Gefühl gebieten muß, wie die Weisheit auf die ihrige. Aber je mehr uns der Begriff auf diese Weise fest geworden scheint, um so schwieriger will es auch uns werden ihn von dem verwandten der Beharrlichkeit zu trennen, schon gleich wenn wir mit der Bemerkung anfangen, daß ja doch die Furcht, welche am meisten die Beharrlichkeit zu hindern pflegt, auch ein Gefühl sei, und also dessen Besiegung der Besonnenheit anheim falle; und es will mit den beiden Gliedern der kämpfenden Tugend eben so gehen wie mit denen der erkennenden. Denn auch hier kann einer sagen, das Wesen eurer kämpfenden Tugend ist doch immer nur die Stärke des Willens; was ihr aber darin unterscheiden wollt, ob sie sich zeige in dem Insichhinein-

bilden durch das Bewußtsein oder in dem Aussichherausbilden durch die That und das Werk, so daß wenn das erste ohne Störung vollendet ist, ihr dies der Besonenheit, wenn aber das lezte, ihr es der Beharrlichkeit zuschreiben wollt, das ist kein Unterschied in der Sache. Sondern alles in dem Menschen, jede Lebensäußerung, auch was in seinem Bewußtsein vorgeht, ist doch immer That, ist Heraustreten seines inneren verborgenen Lebens in das Gebiet der Erscheinung und der gemeinsamen Welt, und eben so ist alles Aussichherausbilden in Wort und That doch nichts anders als Bewußtsein, Insichhineinbilden der äußerlich dargestellten Idee selbst. Denn jeder Zwekkbegriff ist an sich noch unbestimmt und dunkel, und die zur Ausführung begeisternde Kraft desselben ist nichts anders als das Streben jene Unbestimmtheit und Dunkelheit zur Klarheit und Vollendung zu bringen. Aber auch hier werden wir dieselbe Antwort haben wie oben, daß dem vollkommenen Weisen zwar alles immer gleich gerathen werde, und es eben wegen der überall gleichmäßigen Vollkommenheit keinen Unterschied mache, ob man alles als Beharrlichkeit oder alles als Besonnenheit ansehe, aber nur deshalb weil dieser vollkommene Weise eben gegen keine von beiden je fehlen wird, jeder andere aber wisse gar wol daß seine Besonnenheit nicht das Maaß seiner Beharrlichkeit sei und umgekehrt, und daß daher auch beide nicht dasselbe sein könnten. Denn, um es da zu betrachten, wo es, weil auf dasselbe sich beziehend, am besten verglichen werden kann, es kann mancher stark darin sein jeden Gedanken eines Werkes oder einer That durch Besonnenheit wohl auszutragen in seiner Seele und zu nähren, aber schwach darin daß er das Werk im Stich läßt, wenn es nicht unangefochten und ungehindert zu Ende gehen will, und umgekehrt. Und so unterscheidet auch jeder, dem sich sein Bewußtsein verwirrt in der Entwikklung, ob dieses geschieht aus vorbildender Furcht oder ersterbender Theilnahme an dem Gegenstande, und was sonst der Beharrlichkeit feind ist, oder ob es geschieht

aus Unvermögen oder Ungehorsam der vorstellenden Verrichtung selbst.

Nach diesem nun glaube ich wird nicht nöthig sein von der Beharrlichkeit, sofern sie als das andere Glied der kämpfenden Tugend mit der Besonnenheit zusammenhängt, noch besonders zu handeln. Denn es wird von selbst deutlich sein, wie sie die griechische *ἀνδϱία* in sich schließt, und auch hier bei den vielen sehr sinnverwandten Wörtern, deren wir in unsrer Sprache uns bedienen, wird sich von selbst rechtfertigen daß gerade dieses Wort, Beharrlichkeit lieber als Tapferkeit, zur allgemeinen wissenschaftlichen Bezeichnung gebraucht wird. Nur über die kämpfende Tugend überhaupt möchten wir die alte Frage nicht ganz vorbeigehen können, ob die Besonnenheit und Beharrlichkeit der Bösen denn auch könne Tugend genannt werden. Auf diese alte Frage 21
kann aber immer nur die alte Antwort wiederholt werden, daß kein Böser als solcher weder tapfer noch besonnen sein noch irgend eine andere einzelne Tugend haben könne. Sondern Besonnenheit und Beharrlichkeit sind nur, was sie sind, in ihrem Zusammenhange mit der Weisheit und mit der Liebe; und wird ein Böser gut, so brächte er keinesweges das was man fälschlich seine Besonnenheit oder Beharrlichkeit nannte, in den Dienst der Liebe und Weisheit mit, sondern diese Geschikklichkeiten und Fertigkeiten die er im Bösen gehabt, würden ihn sogleich im Stich lassen, und er müßte auf dem Gebiete des Guten als ein Neuling und also als ein leicht verwirrbarer und schwachmüthiger von vorn anfangen, und sich unsere Besonnenheit und Beharrlichkeit erst erwerben.

Wie aber die Beharrlichkeit, als das kämpfende Glied der bildenden Tugend, sich verhalte zu der Liebe, als dem belebenden Gliede derselben, das wird am besten erhellen, wenn wir nur erst deutlich machen weshalb wir denn die ganze bildende Seite der belebenden Tugend am besten glauben Liebe zu nennen. Hiebei mag wol das erste, was jedem auffällt, dieses sein, daß unsere

andern drei Glieder ziemlich schienen mit den andern drei helle-
nischen Haupttugenden zusammen zu treffen, hier aber an die
Stelle der *δικαιοσύνη* etwas ganz anderes tritt, die Gerechtig-
keit dagegen ganz zu verschwinden scheint. Verschwinden nun
soll sie nicht, sondern was wir Gerechtigkeit nennen, das soll in
dem Umfange der Liebe eine untergeordnete Stelle einnehmen,
als diejenige besondere Aeußerung der Liebe, welche ein schon be-
stehendes Bildungsgesez in jedem vorkommenden Fall im einzel-
nen darstellt. Ist nun dieses die richtige Erklärung unseres Wor-
tes, wie es gewöhnlich bei uns gebraucht wird: so sieht man,
es kann, wird nur auf einen höheren Gesichtspunkt zurükkgegan-
gen, alle Gerechtigkeit auch unter die Beharrlichkeit gebracht wer-
den. Die *δικαιοσύνη* der Griechen ist aber mehr als was wir
Gerechtigkeit zu nennen befugt sind, weil sie diejenige Tugend ist,
durch welche das Bildungsgesez selbst, welches hier das Recht
heißt, festgestellt wird. Wenn wir aber uns fragen, wie nennen
denn wir die Kraft welche überall das Recht hervorbringt: so
werden wir nicht sagen dürfen die Gerechtigkeit, weil alles erst
gerecht wird unter Voraussezung eines Rechtes, sondern wir wer-
den sagen müssen daß überall die Liebe das Recht hervorbringt,
so wie überall, wo die Liebe aufhört, auch das Recht verloren
geht, und in demselben Maaß ein Zustand der Rechtlosigkeit ein-
tritt. Dabei aber will ich nicht sagen, daß, was ich Liebe nenne,
22 dasselbe sei mit der *δικαιοσύνη* der Hellenen. Der Unterschied
beruht aber darauf, daß bei den Hellenen das bürgerliche Leben
alles war. Auch das häusliche Leben wurde ausschließend in
Beziehung auf dasselbe gedacht und behandelt, und die bürger-
liche Liebe ist freilich nichts anders als die wohlverstandene *δι-
καιοσύνη* der Hellenen. Bei uns aber ist der Staat nicht mehr
das alles in sich begreifende, und kann uns nicht eben so wie
ihnen der Typus aller Gemeinschaft auf so ausschließende Weise
sein, daß wir, wie sie es thun, selbst die Ehrfurcht gegen das
höchste Wesen die Gerechtigkeit gegen dasselbe nennen möchten.

Eine allgemeinere Bezeichnung aber haben wir nicht für das Bestreben Gemeinschaft hervorzubringen als Liebe. Alle Gemeinschaft aber, welche von dem höheren geistigen Vermögen des Menschen ausgeht, ist Darstellung und Bildung, und deshalb ist Liebe die rechte Bezeichnung für alle darstellende und bildende Tugend, sofern nicht vorzüglich das meßbare derselben in der Ausübung, welches eben die Beharrlichkeit ist, sondern vielmehr ihr inneres Wesen ausgedrükkt werden soll. Denn das höhere geistige des Menschen kann nur in Gemeinschaft treten entweder erstlich mit sich selbst in andern — welches aber nur möglich ist durch Selbstdarstellung und Offenbarung, so wie diese keinen andern Zwekk haben kann, als jene Gemeinschaft — oder zweitens mit dem niederen menschlichen Vermögen in sich selbst und andern; aber diese Gemeinschaft kann nichts anders sein als Anbildung, und dies ist eben die erziehende Liebe; oder endlich drittens kann auch das höhere und geistige Vermögen des Menschen mittelst des niederen in Gemeinschaft treten mit der äußeren Welt; und dieses ist ebenfalls beides sowol Offenbarung des Geistes in der Gestaltung der Welt, als auch Erziehung der Welt zur Einheit des Daseins mit dem Menschen. Und dieses reicht für den gegenwärtigen Zwekk hin zu zeigen, daß ohne die Gleichheit des Eintheilungsgrundes zu verlezen, diese Stelle anders als bei den Hellenen mußte ausgefüllt werden, und daß dieses durch den Ausdrukk Liebe sowol der Sache am würdigsten als auch am übereinstimmendsten mit dem wohlverstandenen Gebrauch unserer Sprache geschehe, wenn doch auch ihr die Liebe *φιλία* nur ist die Gemeinschaft des guten mit sich selbst oder mit dem weder gut noch bösen, um es gut zu machen. So wie auch die Hellenen nach ihrer Ansicht Recht hatten diese Stelle der *δικαιοσύνη* einzuräumen, welche ihnen höher erscheinen mußte als die *φιλία*, indem sie war die Gemeinschaft der Guten unter sich, um durch Gemeinschaft mit dem weder gut noch bösen dieses gut zu machen. Das Gute selbst aber ist nichts anders als das Sein und Leben jenes höhe- 23

ren, mögen wir es nun Geist nennen oder Vernunft oder wie immer, in allem andern. Wie nun die Liebe sich zur Beharrlichkeit eben so verhalten muß wie die Weisheit zur Besonnenheit, das erhellt von selbst; auch wie dieselben scheinbaren Schwierigkeiten entstehen, daß Beharrlichkeit Treue ist, und Treue und Liebe eins, und daß man alles müsse auf die Liebe zurükführen können und auf die Beharrlichkeit, und wie diese Schwierigkeiten sich hier eben so lösen wie dort, scheint keiner ausdrükklichen Wiederholung zu bedürfen, sondern kann der Kürze aufgeopfert werden. Nur das ist nicht gleichermaßen zu übergehen, daß auch Liebe und Weisheit scheinen können in einander überzugehen, wenn doch die Weisheit vorzüglich die Zwekkbegriffe hervorbringt. Denn was können diese anders sein als die Keime und Urbilder der Liebe im Bewußtsein; und alle Thaten und Werke der bildenden Liebe, was können sie anders sein, als was die Weisheit auch ist, nämlich der Geist der sich selbst offenbarend das belebt was nicht er selbst ist. Was ist die Liebe als das schöpferische Wollen der Weisheit? und was die Weisheit als das stille Sinnen und Insichselbstsein der Liebe? Und dieses Hinüberschillern beider in einander entsteht ganz natürlich daraus, weil der Mensch weder ganz getrennt ist von der übrigen Welt, noch ganz eins in sich selbst. Denn wenn wir uns jemals denken die Welt ganz durchgebildet durch den Menschen, und den Menschen ganz eins geworden in sich, dann ist auch in der That jede Lebensäußerung eben so sehr ein Insichhinein= als ein Aussichherausbilden. Aber die Tugend selbst ist nicht in dieser vollen Einheit, sondern nur in der Annäherung zu ihr, und darum sind auch Weisheit und Liebe nicht dasselbe, indem der eine Liebe genug haben kann um andere damit zu übertragen, seine Weisheit aber selbst ergänzen lassen muß von andern, und umgekehrt.

Natürlich aber erinnert eben dieses, daß die Liebe die Stelle der Gerechtigkeit einnimmt, wie überhaupt an den Unterschied der alten Welt und der neuen, so auch besonders an die christliche

Trias der Tugenden, mit welcher die hier aufgestellte Eintheilung ein einzelnes Glied gemein hat und kein anderes. Und es scheint schwierig dieses Räthsel zu lösen, wenn man nicht annehmen will, auch die Gemeinschaft dieses einen Gliedes sei nur scheinbar, welches doch niemand und ich am wenigsten behaupten möchte. Wenn man aber bedenkt, wie der Glaube doch das innerste des Bewußtseins ist, und die lebendige Quelle der guten Werke: so kann man wol nicht zweifeln, daß der Glaube der religiöse Ausdrukk ist für dasselbe was wir in der Wissenschaft, mit 24
unserm guten Recht zwar, mit einem Ausdrukke jedoch welcher der religiösen Sprache zu anmaßend ist, Weisheit nennen; und dann bleibt nur zu sagen, daß der Unterschied zwischen der Besonnenheit und Weisheit von dieser Ansicht aus nicht konnte aufgefaßt werden, die Beharrlichkeit aber als Hoffnung bezeichnet ist, als das im Auge behalten des Erfolges und der Vollendung.

Und dieses führt mich auf noch eine ähnliche lezte Betrachtung. Wie nämlich nicht nur der christlichen Sittenlehre Grundsaz ist Aehnlichkeit mit Gott, sondern auch die Alten schon gesagt, das Ziel des Menschen sei Verähnlichung mit Gott nach Vermögen: so muß, wenn unsere aufgestellten Tugenden der Inbegriff der menschlichen Vollkommenheit sind, jener Saz sich auch dadurch bewähren, daß in dieser die Aehnlichkeit mit Gott muß dargestellt sein. Und dies findet sich auch, wenn man nur das nach Vermögen nicht versäumt, vollkommen. Denn Weisheit und Liebe werden überall als die wesentlichsten Eigenschaften Gottes aufgestellt, ja die Liebe als der Ausdrukk seines ganzen Wesens, welches auch in sofern vollkommen richtig ist, als ein Unterschied zwischen Weisheit und Liebe in Gott nicht kann gedacht werden, indem der Gedanke selbst unmittelbar das hervorbringende ist. Nun könnte freilich, dieses vorausgesezt, eben so gut gesagt werden, Gott ist die Weisheit als Gott ist die Liebe; aber jeder wird auch einsehen, daß jenes mehr der philosophische Ausdrukk wäre, dieses aber der religiöse sein muß. Nur freilich von Be-

sonnenheit und Beharrlichkeit kann nicht die Rede sein, wo kein Widerstand kann gedacht werden; sondern um ihre Stelle zu bezeichnen sezen wir die absolute Macht, welche aber wiederum nicht etwas besonderes für sich ist, sondern nur die Unendlichkeit jener Identität von Weisheit und Liebe. In uns aber ist auch Besonnenheit und Beharrlichkeit die Macht des in Weisheit und Liebe, Insichhinein- und Aussichherausgehen, gespaltenen Geistes. So daß in dem Ineinandersein dieser Tugenden allerdings die Verähnlichung mit Gott nach Vermögen ist, und sich zugleich zeigt daß das Bestreben eine Vorstellung des höchsten Wesens nach Vermögen zu bilden das höchste Erzeugniß ist unsers Bewußtseins von unserem eigenen Ziel.

IX.

Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs.

Gelesen am 12. August 1824.

Indem ich damit anfange, zu erklären daß diese Abhandlung als ein Gegenstükk zu betrachten ist zu der früher vorgelesenen über die Behandlung des Tugendbegriffs: so gilt nun was dort vorgeredet ist gemeinsam für diesen Aufsatz eben so gut wie für jenen; und ich kann ohne weiteres zur Sache schreitend auch hier wie dort die Behauptung zum Grunde legen, daß die drei Begriffe, Gut, Tugend und Pflicht jeder für sich in seiner Ganzheit auch das ganze sittliche Gebiet darstellen, jeder aber dieses thut auf eine eigenthümliche Weise, ohne daß, was durch den einen gesagt wird, in der Wirklichkeit jemals könnte getrennt sein von dem durch den andern gesagten. Wenn daher in dem ganzen menschlichen Geschlecht, von welchem hier nur die Rede ist, alle Güter vorhanden sind, so müssen auch alle Tugenden in allen wirksam sein; und umgekehrt, sofern alle Tugenden in allen sind, müssen auch alle Güter vorhanden sein, indem diese auf keine andere Weise weder durch Zufall noch als ein göttliches Geschenk sondern nur als die Thätigkeit aus der nothwendig zu-

sammenstimmenden Wirksamkeit aller Tugenden entstehen können.
Eben so nun, denn Pflicht ist der dritte zu jenen gehörige Be-
griff, können nicht jene beiden irgendwo gefunden werden, ohne
daß eben da auch alle Pflichten wären erfüllt worden, so wie
unmöglich alle Pflichten von allen können erfüllt werden, als
nur sofern auch alle Tugenden in ihnen gesezt sind, und nicht
ohne daß zugleich dadurch auch der menschlichen Gesellschaft alle
2 Güter müßten erworben werden. Die Verschiedenheit dieser Be-
griffe aber zeigt sich darin, daß kein einzelnes Gut etwa entsteht
durch Erfüllung einer und derselben sondern verschiedener ja ge-
nau genommen aller Pflichten, und daß keine Pflicht erfüllt wer-
den kann durch die Thätigkeit einer sondern nur aller Tugenden,
wie auch jede Pflichterfüllung, sofern die Tugend als Fertigkeit
ein werdendes ist, nicht zum Wachsthum nur einer Tugend son-
dern aller als Uebung beiträgt, und nicht nur auf die Entste-
hung und Erhaltung eines Gutes hinwirkt, sondern aller.

Hieraus nun geht auch schon hervor, auf welche Weise der Pflichtbegriff das sittliche darstellt. Denn wenn es in dem Tugendbegriff dargestellt wird als die eine sich aber mannigfaltig verzweigende dem Menschen als handelndem einwohnende Kraft, in dem Begriff des Gutes aber als dasjenige was durch die gesammte Wirksamkeit jener Kraft wird und werden muß: so kann es in dem Pflichtbegriff nur dargestellt sein als das was zwischen jenen beiden liegt, d. h. als die sittliche Handlung selbst. Die Entwikklung des Pflichtbegriffs muß also ein System von Handlungsweisen enthalten, welche nur aus der sittlichen Kraft und der Richtung auf die gesammte sittliche Aufgabe begriffen werden können; eine Entwikklung dieses Begriffs kann es aber wiederum nur geben, sofern in den sittlichen Handlungen die Beziehung auf die Gesammtheit der sittlichen Aufgabe und auf das Begründetsein in der Gesammtheit der Tugenden sich als eine verschiedene zeigt. Indem nun eine jede Pflicht eine solche Bestimmtheit der Handlungsweise ist: so kann sie nicht anders aus-

gedrükkt werden, als durch das was Kant eine Maxime nennt, welches Wort wir aber, weil es in dem allgemeinen Sprachgebrauch zu deutlich den Stempel der Subjectivität an sich trägt, mit dem Worte Formel vertauschen wollen.

Ehe ich aber dazu schreite ein genügendes Princip zur Entwikklung der Pflicht=Formeln wo möglich aufzustellen, muß ich noch einige Bemerkungen voranschikken. Zuerst, wenn der Begriff einer Pflicht die vollkommne sittliche Richtigkeit einer Handlung ausdrückt: so kommt hier der Unterschied, den man bisweilen zwischen der Gesezlichkeit und Sittlichkeit einer Handlung gemacht hat, in gar keinen Betracht, weder so als ob die Pflichtmäßigkeit die bloße Gesezlichkeit sei, die Sittlichkeit also etwas
höheres als die Pflicht, noch auch so als ob die Pflichtmäßig= 3
keit zwar die Sittlichkeit sei, diese aber auch wol ungesezlich sein könne. Denn das Gesez selbst ist, da ja in diesem Zusammenhang nur von einem äußeren Gesez die Rede sein kann, selbst nur durch menschliche und ihrer Natur nach sittliche Handlungen geworden, und könnte also, ob es richtig das heißt durch pflichtmäßige Handlungen zu Stande gekommen ist oder nicht, niemals beurtheilt werden, hätte also gar keine erkennbare Sittlichkeit, wenn Pflichtmäßigkeit selbst immer nur Gesezmäßigkeit wäre, und also der Pflicht allemal ein Gesez schon vorausgehen müßte. Eben so aber ist auch das Gesez als ein sittlich gewordnes und selbst wieder auf dem sittlichen Gebiete wirksames, nothwendig ein Gut; und wenn jede pflichtmäßige Handlung auf die gesammte sittliche Aufgabe also auf alle Güter Bezug nehmen muß: so muß auch jede auf das Gesez Bezug nehmen, und keine kann demnach ungesezlich sein *). — Zweitens, wenn der Pflichtbegriff

*) Auch für das Gebiet der bürgerlichen Gesellschaft, für welches er eigentlich gemacht ist, hat dieser Unterschied weit weniger Bedeutung als man gewöhnlich glaubt. Denn auch dem Gesezgeber kann an der bloßen Gesezlichkeit wenig gelegen sein; indem, wenn das Gesez nicht in den Bürgern lebendig und also je länger je mehr ihre eigene Sittlich=

auf die angegebene Art seine Stellung hat zwischen dem Tugendbegriff und dem Begriff der Güter: so sollte man denken, die allgemeine Pflichtformel sei schon gegeben in dem Ausdrukk, Handle in jedem Augenblikk so daß alle Tugenden in dir thätig sind in Bezug auf alle Güter. Allein einestheils ist diese Formel an und für sich zur unmittelbaren Anwendung nicht geschikkt, weder um für irgend einen Augenblikk ein bestimmtes Handeln zu entwerfen, noch um ein schon entworfenes danach zu prüfen. Lezteres weil das Verhältniß einer Handlung zu dieser Formel nicht unmittelbar erkannt werden kann. Denn wenn ein entworfenes Handeln noch so klar vor Augen liegt: so kann weder bestimmt behauptet werden daß es alle Güter fördern müsse, noch auch mit rechtem Grunde geläugnet daß es dieses nicht leisten könne. Und eben so mit den Tugenden. Vielmehr wenn mir die Vorstellung einer bestimmten Handlung vorliegt, die sich nicht schon gleich als unsittlich zu erkennen giebt: so kann es mir nur als ein zufälliges erscheinen, ob sie in beiden Stükken unserer Aufgabe entsprechen wird oder nicht. Noch weniger kann durch diese Formel allein ein Handeln bestimmt werden; sondern es lassen sich von derselben Voraussezung gar mancherlei Handlungen entwerfen, denen mit gleichem Rechte die Möglichkeit zukäme ihr zu entsprechen. Es ist aber ganz vorzüglich die Anwendbarkeit in dem Leben selbst, sowol wo die Construction der Zwekkbegriffe schwankt oder stokkt als auch für die Beurtheilung des geschehenen, welche der Pflichtenlehre, dieser den Alten fast unbekannten Behandlung der Ethik, in der neueren Zeit eine so ganz vorzügliche Gunst geschafft hat. Anderntheils wenn man

---

keit wird, es auch in jedem Falle wo es mit etwas in ihnen lebendigem in Streit kommt, immer wird übertreten werden, so daß es seinen Zwekk nicht erreichen kann. Nur für den Richter ist der Unterschied ein Kanon, daß nämlich die Function der vergeltenden Gerechtigkeit nur da beginnt, wo das Gesez ist verlezt worden, indem Belohnung und Bestrafung mit der Sittlichkeit in gar keiner Beziehung stehn.

auch diese allgemeine Formel weiter entwikkeln wollte um ein System der einzelnen Formeln daraus zu bilden: so scheint sich unmittelbar kein anderer Eintheilungsgrund in derselben darzubieten, als entweder nach den Tugenden welche thätig sind, oder nach den Gütern welche angestrebt werden; dann aber wäre diese Behandlung keine selbständige Darstellung der Sittlichkeit, sondern ganz abhängig von der Lehre vom höchsten Gut und von der Tugendlehre, und somit verlöre die Pflichtenlehre alles was sie der Wissenschaft empfehlen kann. Denn für diese bleibt immer die objectivste Darstellung, also die aus dem Begriff der Güter, die erste und für sich hinreichende; die beiden andern dienen jener nur gleichsam als Rechnungsprobe, welches sie aber nur in dem Maaß leisten können, als sie nicht unmittelbar aus ihr entlehnen. Wie wir also die Tugendlehre gesucht haben zu gestalten ohne von einer der beiden andern Formen unmittelbaren Gebrauch dafür zu machen: so darf auch für die Gestaltung der Pflichtenlehre von den anderweitig festgestellten Begriffen von Tugenden und Gütern kein Gebrauch gemacht werden.

Demohnerachtet können wir nicht läugnen, jener Ausdrukk, Handle in jedem Augenblikk mit der ganzen zusammengefaßten sittlichen Kraft und die ganze ungetheilte sittliche Aufgabe anstrebend, stellt den einen das ganze sittliche Leben bedingenden Entschluß dar, unter welchem alle einzelne pflichtmäßige Handlungen schon so begriffen sind, daß kein neuer Entschluß gefaßt zu werden braucht, wenn immer das rechte geschehen soll, daß 5
aber durch jede pflichtwidrige Handlung dieser gewiß gebrochen wird. Daher bleiben wir doch an diesen Ausdrukk gewiesen, und es kommt nur darauf an, daß wir ihn anderswie als nach Anleitung der Begriffe von Tugenden und Gütern spaltend auf das einzelne anzuwenden wissen.

Von diesem allgemeinen Entschlusse aus läßt sich aber das ganze sittliche Leben betrachten nach der Analogie zusammengesezter Handlungen, welche auf Einem Entschluß ruhend dennoch aus

einer Reihe von Momenten bestehen, so daß für diese auch noch untergeordnete Entschlüsse aber freilich in sehr verschiedenem Verhältniß zu dem zum Grunde liegenden allgemeinen Entschluß gefaßt werden. Wer sich niedersezt zum Schreiben, wenn sein Entschluß nur nicht etwa noch ein unbestimmter ist, sondern er schon seine volle Bestimmtheit hat, dessen Handlung besteht zwar aus einer Reihe von Momenten, aber ohne daß eine neue Berathung oder Wahl entstände; beim Feder eintauchen, beim Blatt umwenden sind wir uns kaum einer Volition bewußt, sondern alles geht aus dem einen Entschluß hervor, der allein das Bewußtsein beherrscht. Hier also verschwinden die untergeordneten Entschlüsse fast ganz sowol ihrer Form nach ins bewußtlose als auch ihrem Inhalte nach, indem sie sich nur auf die unbedeutendsten Kleinigkeiten beziehen. Wer sich hingegen zu einer bestimmten Lebensweise entschließt, für den entsteht aus diesem allgemeinen Entschluß auch eine Reihe von Handlungen, welche zusammengenommen die Ausführung desselben bilden und also eines sind; aber wiewol Eines gehört doch hier zu jeder einzelnen noch ein besonderer Entschluß; die einzelne Wollung tritt stark hervor, so daß der allgemeine Entschluß wiewol die fortwirkende Ursache dieser einzelnen doch in den Hintergrund zurükktritt, und also hier das umgekehrte Verhältniß eintritt wie dort. Der Künstler endlich, welcher das Urbild seines Gemäldes vollkommen in sich trägt, gleicht im ganzen während der Ausführung jenem schreibenden; allein bei welchem Theile er anfängt und in welcher Ordnung und Folge er fortarbeitet, das ist in dem allgemeinen Entschluß nicht mit gesezt, und sofern diese Ordnung auch durch die technischen Regeln — auf welche wir hier ohnedies nicht Rükksicht nehmen dürfen — nicht vollständig und nicht für alle auf
6 gleiche Weise bestimmt ist, so geht der Fortschreitung allerdings jedesmal eine einzelne Wollung voraus, die aber nicht eigentlich einen Gegenstand bestimmt, sondern nur die Priorität eines schon bestimmten Gegenstandes, deren Werth also vorzüglich darauf be-

ruht, daß sie ohne Verdunkelung wie ohne fremde Einmischung als die vollkommenste Fortwirkung des ersten Entschlusses erscheint. Aus der Zusammenstellung dieser drei Fälle, welche gleichsam als Typen dienen können, erhellt demnach, daß die Vereinzelung der Momente, aus denen eine zusammengesezte Handlung besteht, etwas durchaus relatives ist, und es ist leicht zu schließen, daß eine einfache und allgemein gültige Regel für die Richtigkeit der Handlung nur in dem Maaß gegeben werden könne, als der einzelne Moment mit Nothwendigkeit aus dem ursprünglichen Entschluß hervorgeht, das heißt als man einer besonderen Regel nicht bedarf. Sofern wir also das ganze sittliche Leben ansehen können als die Ausführung Eines allgemeinen Entschlusses, also als Eine wenn gleich zusammengesezte That: so wird dasselbe auch hier gelten, und es scheint daß wir mit dem Geständniß anfangen müssen, daß Pflichtformeln nur da recht vollkommen und befriedigend sein können, wo der handelnde selbst ihrer nicht bedarf, und daß demnach der Nuzen der vollkommensten sich am meisten auf die bloße Beurtheilung beschränkt. Wenn hier also eine vorzügliche Sicherheit allen denen Momenten beigelegt wird, in welchen der besondere Entschluß am meisten schon mit dem allgemeinen gegeben ist: so schadet dies wenigstens der Freiheit, welche wir für die sittlichen Handlungen postuliren, keinesweges; denn diese besteht am wenigsten in einer vor der Entscheidung hergehenden und mehr oder weniger willkührlich das heißt durch subjectiven Zufall abgebrochenen Unentschiedenheit, sondern nur in der Selbstthätigkeit welche dem Entschluß in seinem ersten Hervortreten sowol als in seiner Fortwirkung einwohnt.

Um nun zu bestimmen, wie weit wir es mit der Behandlung des Pflichtbegriffes bringen können, und wie wir sie dem gemäß einzuleiten haben, muß unsere nächste Frage die sein, welcher von den drei aufgestellten Fällen uns die genaueste Analogie darbietet mit dem sittlichen Leben als einer wahren aber in

eine Reihe von sich relativ aussondernden Momenten zerfällten Einheit. Es wird unschädlich sein die Beantwortung dieser Frage
7 mit einer Fiction anzufangen. Wenn wir uns einen einzelnen Menschen denken für sich allein die gesammte sittliche Aufgabe des ganzen Menschengeschlechtes auf ihn gelegt oder wenigstens ein kleineres vollkommen abgeschlossenes Gebiet ihm hingegeben, innerhalb dessen er sie lösen soll: so würde dieser sich unstreitig in dem mittleren Falle des Künstlers befinden. Nämlich neues entstände ihm nichts, was nicht in seinem ursprünglichen Entschluß, welchen wir uns die ganze sittliche Aufgabe umfassend zu denken haben, schon liegt, wie auch die ganze Ausführung schon in dem Urbilde des Künstlers liegt; aber er könnte in jedem Moment nur einen Theil seiner Aufgabe lösen, ohne daß jedoch die Ordnung, in welcher er zu verfahren hat, ihm mit aufgegeben wäre. Denn denken wir uns das Ganze in verschiedene Regionen getheilt so wird es an sich gleichgültig sein, und dies wäre doch der stärkste Gegensaz der sich darbietet, ob er erst eine Region ganz zur Vollendung bringt, und dann zu einer andern übergeht, oder ob er nach einander alle zu bearbeiten beginnt, und sie nach und nach eben so weiter fördert; sofern er nur in dem lezten Falle stark genug ist, daß er nicht etwa über der gleichmäßigen Steigerung den ursprünglich mitgedachten Grad der Vollkommenheit, gleichend der Stärke der Färbung in dem Urbilde des Künstlers, vergißt, und in dem ersten daß ihm nicht über der beharrlichen Beschäftigung mit dem einen Theile das Bild der übrigen Theile allmählich erlischt und sich hernach anders reproducirt. Sind nun diese beiden Methoden an sich gleich gut: so wird auch unter denselben Bedingungen jeder Wechsel zwischen beiden, wie er nur immer gedacht werden kann, gleich gut sein; und also wird, sobald irgend eine Handlung, die, mit welchem Rechte darf uns hier nicht kümmern, als ein discreter Theil des Ganzen gesezt war, vollendet ist, und ein neuer Moment beginnen soll, auch eine Wahl eintreten, wenn gleich nur

über Ordnung und Folge. Wenn nun diese durch den ursprüng-
lichen Entschluß nicht bestimmt sind, wodurch können sie jedes-
mal bestimmt werden? Offenbar nur entweder durch eine über-
wiegende aber für den ursprünglichen Entschluß gleichgültige Hin-
neigung des handelnden zu einem Theile der Aufgabe vor dem
andern, oder durch eine äußere Mahnung und Aufforderung
welche von einem Theile aus stärker an den handelnden ergeht
als von den übrigen. Und jede dieser Bestimmungsweisen für
sich abgesehen von der andern ist untadelhaft. Denn jene innere 8
Hinneigung ist zwar für den sittlichen Willen zufällig; aber wäre
sie auch das allerzufälligste innere, was wir Laune nennen, da
sie einen Theil der Aufgabe realisirt in einem Moment, wo sonst
aus Mangel eines anderen Bestimmungsgrundes keiner wäre rea-
lisirt worden, so ist sie eine richtige Bestimmung, und wir könn-
ten hierüber folgende Formel aufstellen, Thue in jedem Augen-
blikk dasjenige sittliche Gute, wozu du dich lebendig aufgeregt
fühlst. Und da die Hinneigung dem sittlichen Willen doch fremd
ist: so kann es auch gleich gelten, ob sie eine ursprünglich ein-
fache ist, oder ob zwei verschiedene innere Aufregungen vorhanden
waren, aus deren Streite nur ein Ueberschuß der einen über die
andere zurükkgeblieben ist. Denn die Bestimmung kann doch
erst eintreten, nachdem dieser Streit, für den in dem ursprüngli-
chen sittlichen Entschluß kein Entscheidungsgrund liegt, irgend
anderswie entschieden und die Collision der Neigungen geschlich-
tet ist. Eben so und aus demselben Grunde ist die äußere Auf-
forderung an und für sich ein richtiger Bestimmungsgrund, und
es wäre die Formel aufzustellen, Thue jedesmal das, wozu du
dich bestimmt von außen aufgefordert findest. Nur daß hier nicht
gleich gilt ob die Aufforderung eine einfache ist oder nicht. Denn
die äußeren Aufforderungen reduciren sich nicht wie die inneren
Erregungen von selbst auf einen Ueberschuß; sondern ein Streit
zwischen ihnen könnte nur durch ein Urtheil des handelnden ge-
schlichtet werden, welches anderweitig erst mit Rükksicht auf den

allgemeinen Entschluß müßte begründet, und demnach eine andere
Formel um die Dringlichkeit der Aufforderungen zu messen ge-
sucht werden. Beide Formeln aber sind nur wahre Entscheidun-
gen, die eine wenn keine auf einen andern Theil der Gesammt-
aufgabe gerichtete äußere Aufforderung sich einer innern Hinnei-
gung entgegenstellt, und die andere umgekehrt. Sobald aber bei-
des gleichzeitig differirt, entsteht auch dem so allein handelnden
ein Zwiespalt, den wir eine Collision nennen, die aber nun keine
Collision der Neigungen mehr ist, sondern eine Collision der Ma-
ximen. In solchem Falle heben sich beide Formeln auf, und es
muß das Verlangen entstehen nach einem dritten, welches die
Entscheidung bewirke. Da nun die Möglichkeit dieses Streites
zwischen der innern Neigung und der äußeren Aufforderung,
wenn beide nicht dasselbe sittliche Handeln fördern wollen, immer
9 gegeben ist: so sind auch eigentlich die beiden aufgestellten For-
meln niemals wahre Pflichtformeln, sondern nur diejenigen sind
solche, welche die Lösung dieses Streites in sich enthalten. Denn
Pflichtformeln selbst dürfen nicht mit einander im Streite sein.
Doch wird der einzelne die Lösung in sich selbst finden, und
immer sagen können er habe pflichtmäßig gehandelt, wenn er
weder die Neigung der Aufforderung noch umgekehrt aufopfert,
sondern sie in dem beiden gemeinschaftlichen verbindet. Denn der
Neigung soll man folgen, weil das am besten geräth was mit
Lust geschieht; und der Aufforderung, weil das am besten geräth
was im günstigen Augenblikk geschieht. Vergleicht er also beide
nur in dieser Hinsicht: so hat er nach einem Kanon gehandelt,
der über jenen beiden stehend so lautet, Thue unter allem sitt-
lichguten jedesmal das, was sich in der gleichen Zeit durch dich
am meisten fördern läßt. Nur giebt es hier keine objective all-
gemeingültige Entscheidung, sondern nur die subjective der unge-
theilten Zustimmung. Bei dieser werden wir uns also auch be-
gnügen müssen in dem gegenwärtigen Zustand für dasjenige Han-
deln des einzelnen, und zwar gleichviel ob von einer natürlichen

oder einer moralischen Person die Rede ist, welches ebenfalls so weit menschliche Einsicht reicht, als ein ihm ganz eignes abgeschlossenes Gebiet erscheint. Nicht also, als ob es auf diesem Gebiet, wie es häufig nicht nur im Leben sondern auch wissenschaftlich angenommen wird, gar keine Pflicht und nichts pflichtmäßiges sondern nur erlaubtes gäbe; sondern nur daß die Pflichtmäßigkeit einzig auf des handelnden subjectiver Ueberzeugung von der größten Zuträglichkeit der Handlung für das ganze sittliche Gebiet beruht.

Allein der größte Theil des sittlichen Lebens wird dieser Regel entzogen und muß unter eine andere gestellt werden, deshalb weil es nur eine Fiction ist daß der einzelne Mensch allein die ganze sittliche Aufgabe oder auch nur einen Theil derselben wirklich abgeschlossen für sich allein vor sich habe. Vielmehr ist die Aufgabe eine gemeinschaftliche des menschlichen Geschlechts. Jeder einzelne findet sich, sobald die Möglichkeit eines sittlichen Handelns in ihm entsteht, ja immer schon viel früher nämlich am Anfange seines Lebens in dieser Gemeinschaft, und wird von derselben so festgehalten, daß keiner in Bezug auf irgend einen Theil seines sittlichen Handelns sich so vollkommen isoliren kann, 10
daß er nicht immer durch diese Gemeinschaft mit bestimmt wäre. Hierdurch nun wird das sittliche Handeln der Botmäßigkeit der bisher zum Grunde gelegten für sich selbst nicht weiter theilbaren Formel entzogen, und es entsteht eine andere Nothwendigkeit als nur die bisher bemerkte, welche war innere Neigung und äußere Aufforderung gegen einander auszugleichen, nämlich die einer gegenseitigen Verständigung über die Theilung der Aufgabe und das Zusammenwirken zu ihrer Lösung. Da nun aber außer dieser keine andere dem sittlichen Handeln des einzelnen vorangehende und es schon zum voraus bestimmende Naturvoraussezung vorhanden ist: so müssen außer jener dem einzelnen Menschen für sich zum Grunde liegenden alle andern Pflichtformeln sich auf diese Voraussezung beziehen, und die Nothwendigkeit ein System

derselben aufzustellen kann nur in diesem Gemeinschaftszustand gegründet sein, wie denn auch aus jener ersten Formel keine eigenthümliche Theilung hervorgehen will. Auf der andern Seite aber da wir jeden einzelnen sittlichen Willensact nur ansehen können als einen Ausfluß aus jenem allgemeinen, der das ganze sittliche Leben constituirt und auf eine wahre Totalität ausgeht: so muß zugleich eben dieses, daß jeder einzelne den Gemeinschaftszustand sittlich anerkennt, auf jene ursprüngliche Pflichtformel zurükkgeführt und als ein Act absoluter Identität der innern Neigung und der äußeren Aufforderung gesezt werden; welches auch schlechthin postulirt werden kann, und nichts anderes aussagt als die Ethisirung der geselligen Natur des Menschen. Hierdurch ist aber zugleich bevorwortet, daß, da der einzelne, sofern er durch einen freien Willensact den Gemeinschaftszustand anerkennt, auch wieder über demselben steht, und daher auch die ursprüngliche Pflichtformel nur modificirt durch diese Anerkennung überall gültig bleibt, nun jede einzelne aus dem Gemeinschaftszustand sich ergebende Pflichtformel auch immer jene ursprüngliche, nach eigner Ueberzeugung jedesmal das sittlich größte zu thun, in sich schließen muß.

Zu allererst also, und ehe wir weiter gehen, müssen wir untersuchen, ob nicht etwa auch dieses beides in Widerspruch mit einander kommen kann, und also beide Formeln sich auch als Pflichtformeln aufheben und eine dritte nöthig machen. Es erledigt sich aber dieses Bedenken schon dadurch daß die Anerken-
11 nung des Gemeinschaftszustandes selbst nur als eine pflichtmäßige Handlung zu Stande kommen kann, und daß sie also nur möglich ist unter der Form der subjectiven Ueberzeugung, die Anerkennung des sittlichen Gemeinschaftszustandes mit allem was nur die zeitliche Entwikklung derselben ist, sei ein für allemal das sittlich größte was der einzelne Mensch thun kann, und er würde also durch alles was mit dieser Anerkennung im Widerspruch stehen würde, allemal wenigstens das sittlich kleinere thun und

also pflichtwidrig handeln. Daß nun im wirklichen Leben diese Ueberzeugung immer vorherrscht, und das Gegentheil nur als ein partieller Wahnsinn zu Tage kommt oder als eine verkehrte und irrthümliche Form der Regeneration des Gemeinschaftszustandes, dies bedarf hier nur angedeutet zu werden. Eben so aber auch auf der andern Seite, wenn wir uns denken die Gemeinschaft schon bestehend, und nun den einzelnen, sobald dieser sie anerkennt, zugleich in sich aufnehmend: so kann sie ihn nur so aufnehmen wie er sie anerkennt, also mit seinem ursprünglichen der Anerkennung selbst zum Grunde liegenden sittlichen Willen. Wie nun aber das Eintreten des einzelnen in die Gemeinschaft ein zeitliches ist, also ein Werden: so ist auch die Identität der Ueberzeugung aller über die successive Lösung der sittlichen Aufgabe mit der eines jeden ein Werden; und daß sie, sofern sie noch nicht ist, immer im Werden bleibe, und zwar als eine Wechselwirkung zwischen allen und jedem, ist die Grundbedingung alles sittlichen Gemeinlebens, indem nur auf diese Weise allmählig ein Zusammenstimmen in der Anwendung der Pflichtformeln entstehen wird.

Nachdem dieses vorausgeschikkt ist, werden wir nun versuchen können die allgemeine Pflichtformel, *Jeder einzelne bewirke jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft das möglich größte zur Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe in der Gemeinschaft mit allen*, zu einem das ganze sittliche Gebiet erschöpfenden System von untergeordneten Formeln zu entwikkeln. Es ist jedoch gegenwärtig meine Absicht nur diejenigen, die der allgemeinen am nächsten stehen, zu verzeichnen, wodurch schon eine Uebersicht des Ganzen gewonnen wird, weitere Erörterungen aber und größere Vereinzelung auf eine zweite Abhandlung zu versparen. Ich bemerke nur, daß wenn wir gleich von einem Wechselverhältniß zwischen 12
der Gemeinschaft und dem einzelnen ausgehen, wir dennoch in der Construction der Pflichtenlehre nur den einzelnen als handeln=

des Subject, welches die Pflichtformeln in Anwendung bringen soll, betrachten. Dieses rechtfertigt sich einerseits dadurch, daß die absolute Gemeinschaft aller in einem bestimmten Wechselverhältniß mit jedem einzelnen in jedem Falle noch nicht besteht, sondern immer nur wird, und also auch nicht als wirklich schon einzeln handelndes Subject aufgeführt werden kann, sondern nur als das welches werden soll und auf dessen Werden gehandelt wird. Andrerseits rechtfertigt es sich dadurch, daß untergeordneter und wirklich schon bestehender Gesellschaften sittliches Handeln doch immer nur aus dem pflichtmäßigen Handeln aller einzelnen hervorgehn kann, also eigner Pflichtformeln nicht bedarf; sofern aber solche Gemeinschaften andern gegenüber selbst als einzelne erscheinen, muß auch für sie gelten was von den natürlichen Personen gilt. Hierzu gehört freilich auf der andern Seite als Gegenstükk auch noch dieses, daß wenn der einzelne angesehen wird als in die schon bestehende Gemeinschaft eintretend, sein sittliches Handeln überall nur erscheint als ein Anknüpfen an das schon bestehende, mithin mehr durch die Gemeinschaft bestimmt als durch ihn, so daß das Gegentheil des eben gesagten rathsamer scheint, nämlich die Gemeinschaft als das ursprünglich handelnde Subject in der Pflichtenlehre zum Grunde zu legen. Allein die Gemeinschaft besteht nur durch das fortwährende Handeln der einzelnen in ihr, und ist also selbst nur als deren That anzusehen, so daß jedes anknüpfende Handeln eigentlich doch ein die Gesellschaft stiftendes und in jedem Augenblikk wieder erzeugendes ist.

Aus diesen Betrachtungen nun gehen zwei Eintheilungsgründe hervor für das ganze Gebiet des pflichtmäßigen Handelns. Der erste nämlich ist dieser. Eine Gemeinschaft könnte nicht bestehen, wenn nicht die sittliche Kraft in allen einzelnen dieselbe und die sittliche Aufgabe für alle dieselbe wäre, und dadurch also ist bedingt ein in allen gleichzusezendes Handeln. Al-

lein sofern der sittliche Wille jedem einzelnen einwohnet in sei-
ner Person, und jeder als ein schon irgendwie gewordener die
Ausführung dieses Willens beginnt auf den Grund seiner Ueber-
zeugung, welche der Ausdrukk ist seiner von allen andern unter-
schiedenen sittlichen Person, und jeder nur so in die Gemein- 13
schaft aufgenommen wird: so bedingt eben dieses ein für jeden
eigenthümliches von allen aber anzuerkennendes Handeln. Wir
nennen vorläufig jenes das universelle und dieses das individuelle
Gebiet. In der allgemeinen Pflichtformel sind beide ineinander
gesezt, mithin ist jedes nur ein sittliches, wenn es zugleich auf
das andere bezogen wird, und es entstehn uns für diese beiden
Handlungsweisen aus der ursprünglichen allgemeinen Pflichtfor-
mel zwei besondere und abgeleitete. Die erste, *Handle jedes-
mal gemäß deiner Identität mit andern nur so daß
du zugleich auf die dir angemessene eigenthümliche
Weise handelst.* Die Nothwendigkeit dieser Formel, wenn
ein vollkommen sittliches Handeln zu Stande kommen soll, wird
schon jedem daraus einleuchten, daß ein in Bezug auf die andern
vollkommen richtiges Handeln doch als ein relativ leeres also
uuvollkommnes erscheint, wenn ihm das Gepräge des eigenthüm-
lichen ganz abgeht, indem durch die Forderung auf Uebereinstim-
mung, welche die andern machen können, die Art und Weise der
Handlung doch nie vollkommen bestimmt wird. Will aber die
Gesammtheit ihre Anforderungen bis zu einer gänzlichen Unter-
drükkung des eigenthümlichen steigern: so wird der einzelne nur
unvollkommen anerkannt, die Pflichtmäßigkeit ist von der Ge-
sammtheit verlezt, und das Resultat ist eine Mechanisirung des
ganzen Gesammtlebens, wozu das Chinesische eine bedeutende An-
näherung darstellte. Die andre Formel lautet so, *Handle nie
als ein von den andern unterschiedener, ohne daß
deine Uebereinstimmung mit ihnen in demselben
Handeln mitgesezt sei;* denn ohne diese Bedingung wäre

aus dem eigenthümlichen Handeln alle Anerkennung der Gemeinschaft vertilgt, und das Resultat würde sein die Verwandlung des sittlichen in ein völlig licenziöses Leben.

Der zweite Eintheilungsgrund ist dieser. Der ursprüngliche sittliche Wille des einzelnen für sich betrachtet schließt in sich die Aneignung der ganzen sittlichen Aufgabe. Indem aber der einzelne die Gesammtheit der handelnden Subjecte, mit denen er sich in Verbindung findet, anerkennt: so stiftet er mit ihnen die Gemeinschaft. Dieses beides nun, Aneignen und Gemeinschaftstiften, ist in der ursprünglichen Pflichtformel als Eines gesezt.
14 Also ist auch jedes für sich nur sittlich in Beziehung auf das andere, und es entstehen daher durch die beiden Momente des ursprünglichen sittlichen Willens aus der allgemeinen Pflichtformel zwei besondere einander ergänzende Formeln. Die erste, *Eigne nie anders an, als indem du zugleich in Gemeinschaft trittst.* Diese schließt alles egoistische aus von dem sittlichen Handeln, und schließt den einzelnen so ganz in die Gemeinschaft ein, daß er nie einen Theil der sittlichen Aufgabe ausschließend für sich nehmen noch auch irgend etwas von dem durch sittliches Handeln und zwar gleichviel ob durch sein eignes oder durch fremdes gebildeten in Beziehung auf sich allein haben und behalten darf, sondern immer nur in Bezug auf die Gemeinschaft und für sie. Die andere, *Tritt immer in Gemeinschaft, indem du dir auch aneignest.* Diese sichert dem einzelnen in der Gemeinschaft seine sittliche Selbständigkeit, damit er zwar immer in der Gemeinschaft, in ihr aber auch wirklich so handle. Denn es giebt kein anderes Aneignen als nur des wenn ich so sagen darf sittlichen Stoffes, um ihn zum Gut aber immer wieder zum Gemeingut zu bilden.

Wie nun in diesen vier Formeln das Ganze erschöpft sei, so daß es außer ihnen keine weiter giebt, sondern nur wie sie selbst aus der allgemeinen als ihr untergeordnete Entwikklungen

dadurch entstanden sind daß die allgemeine Naturvoraussezung
des sittlichen Handelns mit in Betrachtung gezogen wurde, eben
so auch alle anderen nur untergeordnete Entwikklungen von ih-
nen sein können entstehend aus einer nähern Betrachtung der
sittlichen Gesammtaufgabe und ihrer Beziehung auf jene Vor-
aussezung; dies kann vorläufig bis auf nähere Erörterung eini-
germaßen geprüft werden, theils wenn wir auf unsere anfäng-
liche Fiction zurükkgehen, und unsere Formeln mit ihr verglei-
chend finden daß sie nichts anderes sind als die Vertheilung der-
selben Momente auf die Gesammtheit der einzelnen, von denen
bei dem Einen die vollkommene Lösung der sittlichen Aufgabe
abhing. Theils wird auch dasselbe erhellen, wenn man betrach-
tet, wie die beiden Eintheilungsgründe einander schneiden, so daß
es giebt ein universelles Gemeinschaftbilden und ein eben solches
Aneignen, so wie auch ein eigenthümliches Aneignen und ein
eben solches Gemeinschaftbilden. Die beiden Gemeinschaftsgebiete
sind die des Rechtes und der Liebe, die beiden Aneignungs- 15
gebiete sind die des Berufs und des Gewissens; lezteres auf be-
sondere Weise so genannt, weil in der Aneignung in Bezug auf
die Eigenthümlichkeit das ursprüngliche Verhältniß des einzel-
nen zur Gesammtheit der sittlichen Aufgabe wiederkehrt, und also
über die Pflichtmäßigkeit im einzelnen dieses Gebietes nichts an-
deres entscheiden kann als dieselbe subjective Ueberzeugung. Diese
Gebiete bedingen einander gegenseitig; und die Bezugnahme auf
alle übrigen, indem man vorzüglich für eines von ihnen handelt,
muß die Sicherheit geben daß keine Collisionen entstehen können.
Wir wollen daher sagen, der Ausdrukk, Begieb dich unter
kein Recht ohne dir einen Beruf sicher zu stellen und
ohne dir das Gebiet des Gewissens vorzubehalten,
sei die allgemeine collisionsfreie Formel der Rechtspflicht; die
gleiche aber für die Liebespflicht laute so, Gehe keine Ge-
meinschaft der Liebe ein, als nur indem du dir das

Gebiet des Gewissens frei behältst und in Zusammenstimmung mit deinem Beruf. Und ähnliches wird von den beiden andern gegenüberstehenden Punkten zu construiren sein, so daß alle sich gegenseitig mehr oder weniger unmittelbar bedingen. Alles aber wobei irgend Pflichtformeln in Anwendung kommen können, wird in einem von diesen Gebieten, wenn die Ausdrükke in dem angegebenen Sinne genommen werden, auch gewiß enthalten sein.

X.

Ueber den Unterschied zwischen Naturgesez und Sittengesez.

Gelesen am 6. Januar 1825.

Eine vereinzelte Untersuchung, wie die hier angekündigte, welche 15
damit beginnt, zwei Begriffe aus ihrem natürlichen Ort herauszureißen, den hier der eine in der Naturwissenschaft hat, der andere in der Sittenlehre, um sie vergleichend neben einander zu stellen, ist immer schon wegen des Scheines von Willkühr mißlich; und soll überhaupt etwas dadurch erreicht werden, so ist es nothwendig daß gleich von vorne herein die Absicht des Verfahrens bestimmt dargelegt werde. In dem gegenwärtigen Falle sind nur zwei Absichten denkbar. Entweder, da beide Begriffe unter dem höheren des Gesezes als Arten oder Anwendungen zusammengefaßt sind, kann die Untersuchung auf dieses höhere, auf die Bestimmung seines Umfanges und die Eintheilung desselben gerichtet sein, welches aber hier nicht der Fall ist; oder sie muß das Verhältniß der untergeordneten Begriffe zu den wissenschaftlichen Gebieten, denen sie angehören, feststellen wollen. Von diesen aber habe ich es, wie ich denn überhaupt mit meinen Studien der Naturwissenschaft weniger angehöre, eigentlich nur mit

der Sittenlehre zu thun, und möchte etwas beitragen, um durch Vergleichung mit dem entsprechenden naturwissenschaftlichen Ausdrukk Naturgesez die Bedeutung des Begriffes Sittengesez für die Sittenlehre genauer zu bestimmen.

Es ist eine alte wissenschaftliche Form, Naturwissenschaft und Sittenlehre einander zu coordiniren und also entgegenzustellen; sie ist so alt als die Eintheilung aller Wissenschaft in Logik, oder
16 nach dem ältern Sprachgebrauch Dialektik *), Physik und Ethik. Denn in dieser ist offenbar, daß die beiden lezteren sich zur ersteren verhalten sollen, eine wie die andere, nicht aber etwa auch Logik und Physik zur Ethik eine wie die andere, oder umgekehrt Logik und Ethik zur Physik. In der hellenischen Philosophie aber war in keiner von beiden Wissenschaften eigentlich von Gesezen die Rede; theils aber wurden übrigens beide in gleicher Form behandelt, theils auch nicht. Namentlich, um bei den beiden Weltweisen stehen zu bleiben, welche auf die späteren Formationen den bedeutendsten Einfluß ausgeübt haben, gilt dies von Platon und Aristoteles. So behandelte Platon beide Wissenschaften auf gleiche Weise, denn sie waren ihm beide Constructionen aus der verschieden gewendeten Idee des Guten; Aristoteles aber behandelte sie ungleich, in so fern wenigstens als er aus der Naturwissenschaft die Idee des Guten verbannte, in seiner Ethik aber diese noch ihre Stelle fand als Maaß, um unter dem in der menschlichen Seele und den menschlichen Lebensthätigkeiten vorkommenden und auf die bezogenen das bessere als Ziel und Gegenstand des Bestrebens von dem schlechteren zu unterscheiden. Will man nun sagen, hier habe doch schon der Begriff des Gesezes latitirt, so will ich freigebig sein und dieses in gewissem Sinne zugeben; nur gestehe man, zum rechten Bewußtsein und

*) Vielleicht ließe sich nachweisen, daß diese Aenderung des Sprachgebrauchs auf nichts weiter als auf dem Aufhören der dialogischen Methode beruht; wenigstens ist ein Unterschied in Absicht auf den Gehalt beider Ausdrükke in dieser Zeit durchaus nicht vorhanden.

somit zu einem eigenen bestimmten Einfluß auf die Behandlung der Wissenschaft ist dieser Begriff damals nicht gekommen, und zwar in der Naturwissenschaft eben so wenig als in der Ethik, sondern dies blieb der neueren Zeit vorbehalten. Denn wenn gleich bei den Stoikern der Begriff der Pflicht — so fern es überhaupt richtig ist ihr *κατόρθωμα* und *καθῆκον* unter diesem Ausdrukk zusammenzufassen — eine größere Rolle spielte: so war es doch wieder nur die Idee des Guten, woraus die Pflichten abgeleitet wurden, und nicht eigentlich der Begriff des Gesezes. In der neueren Zeit hingegen finden wir diesen Begriff in beiden Wissenschaften in einem ganz andern Sinne vorherrschend und die Form derselben bestimmend, indem beide, Ethik und Physik, nach nichts anderem zu streben scheinen als nach einem System von Gesezen. Aber sobald dies recht zum Bewußtsein gekommen war, wurde auch festgestellt, daß der Begriff Gesez in 17
dem Ausdrukk Naturgesez etwas anderes bedeute, also nicht derselbe sei, als in dem Ausdrukk Sittengesez; und der Einfluß, den dieses seit Kant und Fichte auf die ganze Gestaltung der Sittenlehre gehabt hat, hat mich vornehmlich zu der gegenwärtigen Untersuchung angeregt. Nun kann man freilich sagen, die hier bezeichneten Formen der Philosophie, die Kantische und Fichtische, seien schon lange antiquirt, und also sei auch weder die eine noch die andere von beiden Sittenlehren als die einzige oder auch nur vorzüglich geltende anzusehn; neuere Gestaltungen aber würden schon von selbst den Begriff des Gesezes wieder mehr zurükktreten lassen, und somit auch jenem Gegensaz zwischen Naturgesez und Sittengesez keine so große Bedeutung einräumen. Mögen diese neuen Formen der Ethik auf das trefflichste gerathen; meine Meinung ist weder ihnen vorgreifend zum Vortheil der einen Methode und zum Nachtheil einer andern zu entscheiden, noch überhaupt zur bessern Gestaltung dieser Wissenschaft selbst durch die gegenwärtige Untersuchung etwas eignes beizutragen. Meine Untersuchung ist vielmehr nur rükkwärts gewendet, und ich will

nur kritisch und geschichtlich jene Formen der Sittenlehre würdigen helfen, welche, daß ich so sage, auf der Centralität des Begriffes Sittengesez beruhen.

Die Ausdrükke Naturgesez und Sittengesez scheinen freilich schon durch ihre sprachliche Zusammensezung sich einer genauen Beziehung auf einander verweigern zu wollen: denn was bilden wol Natur und Sitte für einen Gegensaz? Allein eine solche Kritik halten wol wenig wissenschaftliche Terminologien aus; und um diese beiden Ausdrükke gleichmäßiger zu machen, dürfen wir ja nur, da beides so oft als gleich bedeutend gebraucht worden ist, Sittengesez verwandeln in Vernunftgesez, wobei nur zu bevorworten ist daß hier lediglich von dem was man praktische Vernunft genannt hat vorläufig die Rede sein kann; Vernunftgesez also, mit Ausschluß der logischen oder anderweitig theoretischen Vernunftgeseze, zu verstehen ist. Dann sind unsere Ausdrükke auf den Gegensaz Natur und Vernunft zurükgeführt, der noch immer häufig genug gebraucht wird, um hier keiner besonderen Feststellung zu bedürfen. Nun sollen aber beide Ausdrükke noch auf eine andere Weise verschieden sein, als schon durch jenen Gegensaz bezeichnet wird. Das Sittengesez soll nicht etwa auf dieselbe Weise ein Gesez sein wie das Naturgesez, so daß dieses auf dem Gebiet der Natur eben so viel gölte als jenes
18 auf dem Gebiet der praktischen Vernunft; sondern das Naturgesez soll eine allgemeine Aussage enthalten von etwas was in der Natur und durch sie *wirklich* erfolgt, das Sittengesez aber nicht eben so, sondern nur eine Aussage über etwas was im Gebiet der Vernunft und durch sie erfolgen *soll*. So daß in dem einen Fall Gesez eine Aussage wäre über ein Sein, ohne daß im eigentlichen Sinne ein Sollen daran hinge, in dem andern eine Aussage über ein Sollen, ohne daß demselben sofort ein Sein enspräche. Daß also das Wort Gesez, so verstanden, in der einen Zusammensezung eine andere Bedeutung hat als in der andern, das ist für sich klar. Die Frage, die ich hier zuerst

aufwerfen möchte, welche von diesen beiden Bedeutungen wol die richtigere oder wenigstens ursprünglichere sei, erscheint zwar ganz grammatisch; wir können sie aber doch nicht umgehen, weil sie mit einem Hauptpunkt unserer Untersuchung zusammenhängt, nämlich mit jenem Sollen, welches auf dem Gebiet der rationalen Sittenlehre, wie sehr wir auch schon daran gewöhnt sind, doch immer etwas geheimnißvolles und unerklärliches an sich hat.

Das Sollen nämlich geht ursprünglich immer auf eine Anrede zurükk; es sezt einen gebietenden voraus und einen gehorchenden, und spricht eine Anmuthung des ersten an den lezten aus. Denn der gehorchende sagt, Ich soll, wenn der Gebietende ihm etwas angemuthet hat, und er sagt dieses ohne Rükksicht darauf ob er selbst das angemuthete zu thun gedenkt oder nicht, niemals aber ohne die genaueste Beziehung auf ein dem anmuthenden beiwohnendes bestimmtes Recht. Wer soll nun aber in diesem sittlichen Sollen der anredende sein, und wer der angeredete? Mancherlei zu diesem Behuf gebrauchte Gegensäze treten uns hier vor Augen, aber keiner will sich recht angemessen zeigen. Die praktische Vernunft oder das obere Begehrungsvermögen redet an; dann aber muß angeredet werden das untere Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit, aber dann auch ihr nichts zugemuthet, was sie nicht wirklich vollziehen kann. Kann aber wol die Sinnlichkeit darauf angeredet werden zu vollziehen was z. B. in dem kantischen kategorischen Imperativ enthalten ist? Unmöglich. Denn in ihr liegt kein Trieb auf allgemein gesezmäßiges, ja auch nicht einmal ein Urtheil darüber, ob etwas, was sie wirklich vollziehen kann, dem gesezmäßigen widerspreche oder nicht. Ja sie vernimmt überhaupt schon nicht das bloße Wort, sondern es giebt mit ihr keine andere Sprache als die der Empfindung oder des Reizes sei es in der unmittelbaren Gegenwart oder in Furcht und Hoffnung. Eben so ist es mit dem 19
fichteschen Princip der Sittlichkeit, sowol dem formalen Ausdrukk desselben, sich die absolute Selbständigkeit zum Gesez zu machen,

als auch dem realen, die Dinge gemäß ihrer Bestimmung zu behandeln. Denn die Sinnlichkeit besteht nur in der Wechselwirkung, und hat überall keine Selbständigkeit, noch auch kennt sie eine andere Bestimmung der Dinge als deren Beziehung auf sie selbst. Oder soll die Vernunft anreden, und das obere Begehrungsvermögen angeredet werden? Denn man hat beide auch irgendwie unterschieden, und wir wollen gern zufrieden sein, wenn wir unserm Sollen zu Liebe auch nur einen halb eingebildeten Unterschied herausbringen. Will man aber beide unterscheiden: so muß doch die praktische Vernunft nicht begehren, sofern sie nicht soll das Begehrungsvermögen sein. Im Aussprechen des Sollens aber begehrt sie, denn das Anmuthen ist doch ein Begehren; und man kann nicht sagen daß sie als nichtbegehrend von sich selbst als begehrendes etwas begehrte. Oder ist es die Vernunft überhaupt und an sich, welche anmuthet der Vernunft des einzelnen? wenn anders dies nicht schon ein Unterschied gar nicht mehr ist, sondern nur scheint. Aber wenn es auch einer ist: so spricht doch der einzelne die Pflicht aus in sich selbst für sich selbst, und das Begehren, selbst etwas zu thun, ist nur ein Wollen, kein Sollen, so wie das Anerkennen des Begehrens sich selbst etwas anzumuthen nur ein Selbstanerkennen ist, nicht ein Anerkennen eines andern; so daß auf beiden Seiten das Sollen ganz seine Bedeutung verliert.

Doch es ist noch eine andere Ansicht der Sache möglich. Nämlich indem die Vernunft in der Construction der Sittenlehre oder des Systems der richtigen menschlichen Handlungen begriffen ist, befindet sie sich in einer wissenschaftlichen Thätigkeit, in welcher alles im Zusammenhange in großer Klarheit erscheint. Im Leben kommt die Anwendung davon nur vereinzelt vor und zerstreut; die Vernunft aber im wissenschaftlichen Zustande muthet sich selbst als im Leben handelnder zu, dann doch immer aus diesem klar gedachten Zusammenhange heraus zu handeln und unter ihn zu subsumiren. Hier wäre also eine Zweiheit, wenn

gleich nur verschiedener Momente, der wissenschaftliche wäre der gebietende und der handelnde der gehorchende, und das Sollen spräche eigentlich aus, daß, wenn in einem thätigen Augenblikk der Willensact der Vernunft nicht diesem Zusammenhange entspräche, er falsch sein würde. Hiegegen ist nur einzuwenden, daß das sittliche Verhältniß derer, die auf einen wissenschaftlichen 20
Zusammenhang zurükkgehn, durchaus nicht unterschieden wird von dem sittlichen Verhältniß derer, welche von einem solchen gar nichts wissen. Ja auch diejenigen, denen dieser Zusammenhang zugänglich ist, gehn doch im Augenblikk des Entschlusses und der That nicht auf ihn zurükk, sondern das Soll, was sie in sich vernehmen, bezieht den jedesmaligen einzelnen Fall auf ein mehr oder minder allgemeines oder besonderes, immer aber als einzeln gedachtes Gebot, ohne dieses als Glied eines allgemeinen Zusammenhanges vorzustellen. Also kann auch dies die Bedeutung dieses sittlichen Solls nicht sein.

Diese gar nicht leicht zu überwindenden Schwierigkeiten führen ganz natürlich darauf, zu fragen, woher doch eigentlich dieses Soll uns entstanden ist mit dem Gesez zusammen in der Sittenlehre. Zuerst kennen wir das Sollen in dem Gebiet des häuslichen und bürgerlichen Lebens; es ist der Ausdrukk, durch welchen einer in dem andern einen Willen hervorruft, welcher vor dem Soll gar nicht vorausgesezt wird: der gehorchende erkennt aber an dem Soll den Willen des gebietenden, und was also allerdings vorausgesezt wird in dem angeredeten, das ist sein allgemeiner Wille zu gehorchen. Mit dem Gesez als dem Willen des gebietenden hängt also hier allerdings das Soll zusammen, keinesweges aber etwa mit der Strafe. Vielmehr wenn man Zuflucht zur Strafe nehmen muß: so verliert das Soll seine Kraft, und man sagt dann richtiger, Du mußt dieses thun, sonst wird dir jenes begegnen. Man kann sich auch denken in einem Gemeinwesen alle einzelnen so bereitwillig dem allgemeinen Willen nachzukommen, daß keine Androhung von Strafen nöthig ist

den Gesezen hinzuzufügen, aber doch wird ihnen das Soll anhängen als Zeichen des willenbestimmenden Ansehns. Es läßt sich allerdings noch eine höhere Stufe denken, auf welcher, weil der Wille nicht erst bestimmt zu werden braucht, auch das Soll, aber dann mit dem Soll zugleich auch das Gesez verschwindet, wenn nämlich zu der allgemeinen Bereitwilligkeit noch eine eben so allgemeine richtige Einsicht in das allgemeine Wohl hinzukommt, so daß nur die vorhandenen Umstände dargelegt zu werden brauchen, um einen gleichmäßigen Beschluß aller einzelnen hervorzurufen. Was also hier das Soll bedeutet auf dem Gebiet positiver Willensbestimmungen, das ist klar. In der jüdischen Gesezgebung aber war der theokratischen Verfassung gemäß
21 das allgemein menschliche mit dem besonderen bürgerlichen und religiösen gemischt, wie es auch nothwendig war für ein Volk, welches so lange in einem Zustande gänzlicher Unterdrükkung des Gefühls für das allgemein menschliche gelebt hatte, daß es nur zu geneigt sein konnte alles für erlaubt zu halten. Der göttliche Wille wird hier gedacht wie der oberherrliche, einen Willen hervorrufend vermittelst des allgemeinen Willens ihm zu gehorchen. Als nun unter eben dieser Form jene Festsezungen des sittlichen auch in den christlichen Unterricht aufgenommen wurden: so entstand die Gewöhnung, mit der sittlichen Erkenntniß das Soll zu verbinden, und diese erhielt sich hernach auch, seitdem man angefangen hatte, die sittliche Erkenntniß in eine allgemeine Gestalt zu bringen, wobei auf einen äußerlich bekannt gemachten göttlichen Willen nicht mehr gesehen, sondern die menschliche Vernunft selbst als gesezgebend gedacht wurde. Wieviel nun aber von der ursprünglichen Bedeutung des Soll bei dieser Uebertragung übrig bleibt? Wol nur dieses. Das Soll des bürgerlichen Gebotes ergeht an alle die unter derselben anmuthenden Autorität stehn. Sofern ich also etwas will, und mir dabei bewußt bin daß dieser Wille ein allgemeiner Act der menschlichen Vernunft ist, unter deren anmuthendem Ansehen alle

stehen, so drükke ich ihn durch Soll aus, weil alle andere mir
dasselbe anmuthen können, so gut als ich ihnen. Dieses ange-
nommen, wird man nun wol sagen können, daß auf dem sittli-
chen Gebiet Gesez und Sollen genau mit einander verbunden
sind, indem auch das Soll nichts anders aussagt als die Allge-
meinheit der sittlichen Bestimmung. Ob nun aber alles sittliche
unter dieser Form ausgesprochen werden kann, das wäre eine
andere Frage. Denn jeder Entschluß, der als ein rein individuel-
ler entsteht, kommt nicht mit diesem Soll zum Bewußtsein, son-
dern als ein eigenthümlicher aber vernunftmäßiger Wille, und
nur die zweite Frage, in wiefern einem solchen ohne Soll auf-
tretenden auf ein sogenanntes erlaubtes gehenden Willen gefolgt
werden darf, läßt sich wieder auf ein Gesez zurükkführen. Und
dies wäre dann freilich ein Unterschied zwischen Naturgesez und
praktischem Vernunftgesez, daß alles natürliche, wie es geschieht,
sich auf Geseze zurükkführen läßt, vermöge deren es geschieht,
nicht aber im Gebiet der praktischen Vernunft alles auf solche
Geseze, vermöge deren es geschehen soll; nur ganz ein anderer
Unterschied ist dies, als der gewöhnlich angenommene.

Ehe wir aber diesen näher betrachten, entsteht uns noch die 22
Frage, wie es damit steht, daß die sittlichen Formeln, um sie von
andern auch mit dem Soll behafteten auf demselben Gebiet auf-
tretenden Gesezen oder Imperativen zu unterscheiden, kategorische
genannt werden, die andern aber hypothetische. Zunächst würde
man nun nach der kantischen Tafel versucht zu beiden noch einen
dritten aufzusuchen, dessen er aber nirgends erwähnt, nämlich den
disjunctiven, welcher lauten müßte Du sollst entweder dieses
thun oder jenes. Die hypothetischen Imperative aber theilt Kant
wieder in solche die als praktische Principien assertorisch, und in
solche die nur problematisch sind, wogegen der kategorische Im-
perativ apodiktisch ist. Doch gesteht er selbst zu, daß beide zu-
sammenfallen würden, wenn die Klugheit auf einen richtigen Be-
griff leicht zu bringen wäre. Wenn aber nun alle besagten Re-

geln hypothetische Imperative sind, weil unentschieden bleibt, ob die Absicht, zu welcher sie gebraucht werden, gut ist: so muß der kategorische Imperativ ebenfalls hypothetisch bleiben, wenn man nicht darauf zurükkgehn will, daß der Begriff des Guten vor Aufstellung der sittlichen Geseze bestimmt sein muß. Denn sonst ist noch nicht entschieden, ob vernunftmäßig handeln wollen gut ist; und das Gebot dazu kann demnach nie anders lauten als so, Wenn du vernünftig sein willst, so handle so. Nehmen wir aber an, daß natürlich alle verschiedenen Methoden und Style einer Kunst in ihren Verhältnissen zu einander einer Construction fähig sein müssen, und in dieser angeschaut ein Ganzes bilden, so daß jeder, der etwas tüchtiges hervorbringen will, nach einer von diesen verfahren muß: so wird offenbar in diesem Fall der technische Imperativ ein disjunctiver, und diese Lükke wäre demnach ausgefüllt. Vergleichen wir nun hier mit dem *individuellen* sittlichen Handeln das einzelne, und denken uns, wie kaum anders möglich, wenn wir die menschliche Natur als Gattung betrachten, die verschiedenen Gestaltungen der Intelligenz innerhalb derselben auch als einen Cyclus: so ergiebt sich von selbst das gleiche, daß nämlich der ursprünglich kategorische Imperativ an die Gesammtheit der einzelnen gerichtet als Ausdrukk des allgemeinen sittlichen Willens ebenfalls in der Anwendung der Formel auf die einzelnen disjunctiv werden muß. Der allgemeine Wille vernünftig zu sein muß sich an dem einzelnen entweder so gestalten oder so. Ja noch auf andere Weise kann man sagen, wenn man auf die Gesammtheit der sittlichen Handlungen sieht,
23 daß, wenn in dem Vernunftwesen der allgemeine sittliche Wille gesezt ist, alle besondern Formeln, welche sich auf einzelne Klassen von Handlungen beziehn, wie dies mit den Pflichtformeln der Fall ist, nichts anders sind, als technische Imperative, um jenen allgemeinen Willen, dessen Ausdrukk allein der kategorische ist, zu realisiren. Man nehme noch hinzu, daß die isolirte Betrachtung des kategorischen Imperativs am wenigsten geeignet ist

eine wissenschaftliche Basis zu werden, weil sie nichts darbietet zwischen der Einheit des Princips und der Unendlichkeit einzelner Fälle der Anwendung, also die Vielheit gar nicht gestalten kann; und nur das disjunctive ist auch bei Kant das Princip aller wissenschaftlichen Zusammenstellung der Vielheit. Der kategorische Imperativ kommt also erst zur Klarheit des Bewußtseins, wenn er hypothetisch wird. Nur indem das Dilemma aufgestellt wird, Entweder vernünftig sein und so handeln, oder nicht so und unvernünftig, wird das Sittengesez nach Kants Ausdrukk pragmatisch, welcher Ausdrukk in der That weit mehr sagen will als jener, wenn gleich Kant ihn nur für den untergeordneten consulativen Imperativ der Klugheit aufbewahrt. Denn das Soll, sobald es sich nicht mehr auf eine äußere Autorität gründet, kann nur wie ein Zauber erscheinen, wenn es nicht jenen assertorischen Character annimmt, Weil du vernünftig sein willst, so handle also. Der kategorische Imperativ ist dem gemäß nur die bewußtlose unentwikkelte Form des Sittengesezes, und bekommt erst eine praktische Realität und eine wissenschaftliche Tractabilität, wenn er sich in den hypothetischen und disjunctiven entwikkelt.

Doch dieses war nur beiläufig; aber wie steht es nun um den durch ein entgegengeseztes Verhältniß beider zum Sein begründeten Gegensaz zwischen Sittengesez und Naturgesez? Besteht — denn darauf laufen die kantischen und fichtischen Erklärungen hinaus — besteht die absolute Gültigkeit des Sittengesezes darin, daß es immer gelten würde, wenn auch niemals geschähe was es gebietet, weil ja doch das Soll desselben besteht, auch wenn ihm ein Sein gar nicht anhängt, die absolute Gültigkeit des Naturgesezes hingegen darin, daß immer geschehen muß was darin ausgesagt ist? Was das erste betrifft, so ist allerdings wahr daß die Gültigkeit des Gesezes nicht abhängt von der Vollständigkeit seiner Ausführung; ja es ist der richtige Ausdrukk für unsere Annahme des Gesezes, daß, ohnerachtet wir keine einzige menschliche Handlung für schlechthin vollkommen

also ganz dem Gesez entsprechend erkennen, die Gültigkeit des
24 Gesezes dadurch dennoch gar nicht leidet. Allein auf der andern Seite muß doch immer etwas vermöge des Gesezes geschehen, sonst wäre es auch kein Gesez. Denn wenn wir auf den Prototyp des Sollens, nämlich das bürgerliche Gesez zurükkgehn: würde wol jemand sagen, das sei wirklich ein Gesez, was zwar ausgesprochen sei als solches, aber niemand mache auch nur die geringste Anstalt dem Gesez zu gehorchen? Gewiß würden wir verneinen, aber dann auch hinzufügen, der Gesezgeber sei auch keine Obrigkeit mehr, weil seine Aussprüche nicht anerkannt werden, und das ganze Verhältniß nur im Anerkennen bestehe. Werden wir nun nicht auf dieselbe Art auch vom Sittengesez sagen müssen, Wenn in keinem Menschen die geringsten Anstalten gemacht würden demselben zu gehorchen, und das, was Kant die Achtung für das Gesez nennt, gar nicht vorhanden wäre; denn diese ist doch immer schon ein wenn gleich unendlich kleiner Anfang des Gehorchens: so wäre auch das Sittengesez kein Gesez, sondern nur ein theoretischer Saz, von welchem man sagen könnte, er würde ein Gesez sein, wenn es ein Anerkenntniß desselben gäbe? Aber die Vernunft wäre dann auch gar nicht praktisch, so wenig als jener Gesezgeber, dem niemand im mindesten gehorchte, eine Obrigkeit wäre. Jene Achtung für das Gesez, ein gewiß unter den gegebenen Umständen sehr wohlgewählter Ausdrukk, constituirt also eigentlich erst das Gesez und ist die Wirklichkeit des Gesezes. Denn das einzige, was man an dem Ausdrukk tadeln könnte, ist nur dieses, daß er zu trennen scheint was unmöglich getrennt werden kann. Denn nicht existirt das Sittengesez zuerst als Gedanke, und hernach bringt die Vernunft die Achtung dafür hervor; sondern es ist nur ein und dasselbe oder ein und derselbe transcendentale Act, wodurch die Vernunft praktisch wird, das heißt als Impuls besteht, und wodurch es ein Sittengesez giebt. Kann man also wol sagen, das Sittengesez würde gelten, wenn auch nie etwas demselben gemäß geschähe?

Wol nur, wenn man bei der äußern Vollbringung der Handlungen stehen bleibt; diese aber sind auf der einen Seite gar nicht Producte des Gesezes oder des Willens allein, auf der andern Seite ist aber doch immer, wenn nur irgend das Gesez dabei mit eingetreten ist, auch etwas in ihnen, was rein dem Gesez gemäß geschieht. Denn wird überhaupt nur auf das Gesez bezogen: so wird auch entweder dem Gesez gemäß gewollt, oder das Gegentheil wird nur unter der Form des Unrechtes gewollt; und auch das geschieht dann dem Gesez gemäß. Wird aber dem Gesez gemäß gewollt: so ist nothwendig auch in der erscheinenden 25
Handlung etwas, wodurch das Gesez repräsentirt wird. Eben dieses aber ist ja ein Sein, es ist die innerste Bestimmtheit des Ich, und aus unserm Gesichtspunkt weit mehr ein Sein als die äußere That und was aus derselben hervorgeht; denn die bestimmende Kraft der Gesinnung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein, wodurch allein jede erscheinende That, sie sei nun vollkommner oder unvollkommner, an der Sittlichkeit Theil nimmt. Ja wenn man auch bei dem ohnstreitig dürftigern Ausdrukke der sich selbst sezenden Selbstthätigkeit oder der Gesezmäßigkeit um des Gesezes willen stehen bleibt, was freilich in einer Hinsicht etwas leeres ist, weil daraus niemals eine bestimmte Handlung hervorgehen kann, so ist doch auch dann die Gesinnung in der That das Sein bestimmend, weil sie den Verlauf jeder Thätigkeit hemmt, welche der Gesezmäßigkeit und der Selbstthätigkeit schlechthin etwa zuwider wäre. Das Gesez ist also nur Gesez, insofern es auch ein Sein bestimmt, und nicht als ein bloßes Sollen, wie denn auch ein solches streng genommen gar nicht nachgewiesen werden kann.

Können wir also hier auf dem Gebiet des Vernunftgesezes das Sollen nicht trennen von der Bestimmung des Seins; ist die Vernunft nur praktisch, sofern sie zugleich lebendige Kraft ist: wie wird es nun auf der Seite des Naturgesezes stehn? Werden wir dort dieses, daß das Gesez wirklich das Sein bestimmt, ganz

trennen können davon, daß dem Gesez auch ein Sollen anhängt?
Freilich, wenn man allein dabei stehen bleibt, daß das Sollen
eine Anmuthung an den Willen enthält: so kann hier von kei-
nem Soll die Rede sein, weil in der Natur kein Wille gesezt
ist. Alsdann ist aber durch den Unterschied, von welchem wir
handeln, auch keine Verschiedenheit zwischen Naturgesez und Ver-
nunftgesez ausgedrükkt, sondern nur zwischen Natur und Vernunft.
Es liegt aber allerdings in dem Sollen, außerdem daß es eine
Anmuthung an den Willen ausdrükkt, auch noch dieses, daß bei
derselben zweifelhaft bleibt, ob der Anmuthung wird Folge ge-
leistet werden oder nicht. Wenn wir nun nachweisen, daß Na-
turgeseze auch eine Anmuthung enthalten, wenn gleich freilich an
ein willenloses Sein, aber doch eine solche Anmuthung ebenfalls,
bei welcher zweifelhaft bleibt, ob sie wird in Erfüllung gehen
oder nicht: dann wäre das Verhältniß zwischen Sollen und Sein-
bestimmung in beiderlei Gesezen so sehr dasselbe, als es bei der
Verschiedenheit von Natur und Vernunft nur möglich ist. Die
26 Geseze nun, welche sich auf die Bewegungen der Weltkörper be-
ziehen, und welche die Verhältnisse der elementarischen Natur-
kräfte und Urstoffe aussagen, wollen wir in dieser Hinsicht über-
gehen. Denn wenn die einzelnen Fälle hier nicht mit dem Ge-
sez zusammenstimmen, so behaupten wir entweder, daß in dem
einzelnen Falle noch etwas anders thätig gewesen als dasjenige
wovon das Gesez redet; oder wir erkennen unsern Ausdrukk nicht
mehr für das wahre Naturgesez, sondern modificiren ihn, und
hoffen so es immer besser zu treffen, lassen aber nicht von der
Voraussezung, daß wenn wir erst das richtige gefunden haben,
alsdann auch alles, worauf das Gesez anwendbar ist, demselben
völlig entsprechen werde. Eben so mit den Formeln für die Be-
wegungen. Wenn diese nicht genau zutreffen: so sieht das frei-
lich aus, als hätten wir dem Weltkörper etwas zugemuthet, was
er nicht geleistet habe; allein statt uns dabei zu begnügen, neh-
men wir an, daß noch andere bewegende Kräfte müßten einge-

wirkt haben. Aber wir können dieses zugeben, ohne dem Eintrag zu thun, was wir hier über das Naturgesez behaupten möchten. Denn eine Formel für die Bewegung allein als das bloße Massenverhältniß ist doch nur eine abstracte mathematische Formel. Erst wenn wir aus der Genesis der Sonne und der Planeten die Massen und Raumverhältnisse selbst begreifen könnten, so daß auch alle Veränderungen in den Massenverhältnissen der Weltkörper und in ihrem Verhalten zu ihren Bahnen mit darin begriffen wären, erst dann würden wir ein wahres Naturgesez haben auch für die Bewegungen. Aber würde denn dieses rein zutreffen? Wol nicht leicht; sondern wenn wir auf diese Art ein Bewegungsgesez für das Sonnensystem an sich gefunden hätten: so würde es doch irgendwie wenn auch auf eine für uns gänzlich unmerkliche Weise durch den allgemeinen Zusammenhang afficirt werden; und wir werden mit Recht sagen können, es solle sich so bewegen, erleide aber bisweilen Perturbationen, und ein Gesez, das ein vollkommener Ausdrukk des Seins wäre, würden wir erst gefunden haben, wenn wir das ganze Universum auf eine Formel bringen könnten. Dasselbe gilt von den Urstoffen und den elementarischen Kräften. In welchem Umfange wir sie als ein Ganzes begreifen könnten, wenn es nicht das absolute Ganze wäre, so würden wir immer nur ein Gesez haben, nach welchem das Sein sich nicht vollkommen richtete, und die Abweichung würde uns über jenen Umfang hinaus weisen; wo wir aber eine ganz zutreffende Formel haben, die wird sich nur auf sehr bedingte Factoren beziehen, deren Erscheinen unter diesen Be- 27
dingungen wir wieder nur als ein zufälliges begreifen, so daß kein Sein durch die Formel bestimmt wird.

Doch hierbei länger stehen bleiben, daß hieße nur die Frage ins unendliche hinausschieben, bis wir etwa zu Naturgesezen gelangen, die dem Begriff besser entsprechen. Allein wir haben dergleichen schon auf einem andern uns näher liegenden Gebiet, und die uns nur um so mehr als wahre Naturgeseze erscheinen wer-

den, wenn wir sie mit jenen vergleichen. Nämlich alle Gattungsbegriffe der verschiedenen Formen des individuellen Lebens sind wahre Naturgeseze. Denn die lebendigen Wesen, die Vegetation mit eingerechnet, entstehen aus Thätigkeiten und bestehen in Thätigkeiten, welche sich immer auf dieselbe Weise entwikkeln; wahre Gattungsbegriffe nun sollen der vollständige Ausdrukk sein für alles was eine bestimmte Lebensform constituirt an sich und in ihrer Differenz von andern verwandten, und zwar so daß sie in ihrem Zusammenhange, den wir auf bestem Wege sind immer vollkommner zu begreifen, das Naturgesez des individuellen Lebens auf unserm ganzen Weltkörper ausdrükken. Weiter hinabzusteigen bis z. B. auch auf die Formen der Krystallisation, deren allerdings jede auch nur begriffen werden kann als eine Entstehung der Gestalt aus der Bewegung, werden wir dadurch verhindert, theils, daß hier die Gattungsbegriffe überall auf das dem krystallisirten analoge derbe zurükkweisen und die bloße Regel der Krystallisation doch nur eine abstracte Formel sein würde das Naturgesez aber sich auf die Entstehung und Gestaltung des starren überhaupt erstrekken müßte, theils auch dadurch daß uns hier der Prozeß selbst nicht gegeben ist, sondern nur das Resultat desselben. Die Vegetation aber und Animalisation zeigen uns in jeder ihrer verschiedenen Formen ein abgeschloßnes Ganze, dessen Begriff das Gesez ist für ein System von Functionen in ihrer zeitlichen Entwikklung. Werden wir nun gefragt, Ist jedes solche Gesez, gleichviel ob es der untergeordnete Begriff einer Art ist oder der höhere einer Gattung oder der noch höhere einer natürlichen Familie, ist jedes solche Gesez bestimmend ein Sein? so werden wir offenbar bejahen müssen; denn die sämmtlichen Individuen dieser Art oder Gattung entstehen nach diesem Gesez, und ihr ganzes Dasein in seiner allmähligen Entwikklung, Culmination und Entkräftigung verläuft nach demselben. Wenn wir aber nun auf der andern Seite gefragt werden, Hängt diesem

Gesez auch ein Sollen an? so werden wir so viel ebenfalls bejahen müssen, daß wir das Gesez aufstellen für das Gebiet, ohne 28
daß in der Aufstellung zugleich mit gedacht werde daß alles rein und vollkommen nach dem Gesez verlaufe. Denn das Vorkommen von Mißgeburten als Abweichungen des Bildungsprozesses, und das Vorkommen von Krankheiten als Abweichungen in dem Verlauf irgend einer Lebensfunction nehmen wir nicht auf in das Gesez selbst, und diese Zustände verhalten sich zu dem Naturgesez, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade wie das unsittliche und gesezwidrige sich verhält zu dem Sittengesez.

Noch eine Betrachtung, mit welcher wir schließen wollen, wird die Identität des Verhaltens beider Begriffe zur vollen Anschauung bringen. Legen wir die elementarischen Kräfte und Prozesse und den Erdkörper in seiner durch die Scheidung des starren und flüssigen bedingten Ruhe zum Grunde; und können wir dann mit Recht sagen, hypothetisch wenigstens und mehr ist hier nicht nöthig, mit der Vegetation trete ein neues Princip, nämlich die specifische Belebung, in das Leben der Erde, ein Princip welches in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen erscheinend sich in seinem Umfange den chemischen Prozeß sowol als die mit der Bildung der Erde gegebene Gestaltung unterordnet und beides auf eine individuelle Weise fixirt; und fragen wir dann weiter, worin denn das gegründet sei, was auf diesem Gebiet als Mißgeburt oder Krankheit angesehen werden muß, was hier freilich fast immer sehr einfach auf Mangel oder Ueberfluß, das heißt auf ein quantitatives Mißverhältniß zurückgeführt werden kann: so werden wir doch nur antworten können, Nicht in dem neuen Princip an und für sich; denn für dessen reine Wirksamkeit sei der Begriff der Vegetation der reine und vollständige Ausdruck; sondern in einem Mangel der Gewalt des neuen Princips über den chemischen Prozeß und die mechanische Gestaltung. An diesem Mangel aber scheine zugleich

die zeitliche Beschränktheit der vegetativen Einzelwesen zu hangen; wenn also diese vergänglich sein sollten, so mußte auch jener Mangel mit seinen anderweitigen Folgen sein. Weiter gehend werden wir dann sagen müssen, mit der Animalisation trete abermal ein neues Princip nämlich der specifischen Beseelung ein, welches sich in seiner ganzen Erstrekkung, wenn gleich nicht überall in gleichem Maaße, sowol den vegetativen Prozeß als auch das allgemeine Leben unterordnet, und ebenfalls in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen erscheint, welche nun auf die-
29 selbe Weise Geseze sind für die Natur. Und wird nun weiter gefragt, worin denn die auf diesem Gebiet vorkommenden schon weit complicirteren Abweichungen gegründet sein: so werden wir wol auch antworten müssen, Nicht in dem Princip selbst; denn für dieses ist der Begriff des thierischen Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Formen der reinste Ausdrukk; sondern in *einem* relativen Mangel an Gewalt dieses Princips über den vegetativen Prozeß sowol als über das allgemeine Leben, und natürlich wären also die Abweichungen auf diesem Gebiet auch complicirter und nicht in so leichte Formeln zu fassen. Und können wir nun wol noch umhin der Steigerung die Krone aufzusezen, indem wir sagen, mit dem intellectuellen Prozeß trete nun abermals ein neues, denn wir brauchen nicht zu behaupten das lezte, Princip in das Leben der Erde, welches jedoch nicht in einer Mannigfaltigkeit von Gattungen und Arten, sondern nur in einer Mannigfaltigkeit von Einzelwesen einer Gattung erscheine, so daß eine Mannigfaltigkeit der Gattungen nicht gedacht werden kann, als nur in Verbindung mit der Mehrheit der Weltkörper. Wie aber der Geist nun hier erscheine in der Einen Menschengattung: so werde er sich auch in seinem Umfange nicht nur den Prozeß der eigenthümlichen Beseelung und Belebung, sondern auch das allgemeine Leben unterordnen und aneignen. In diesem geistigen Lebensgebiet wiederholten sich nun auf die seiner Natur gemäße

Weise die Abweichungen, die innerhalb des Gebietes der Animalisation und der Vegetation vorkommen; aber es entstånden zugleich neue, welche dem obigen zufolge ihren Grund nicht haben in der Intelligenz selbst, denn für das Wesen und die Wirksamkeit dieser sei das Gesez, welches hier aufgestellt werden müsse, ebenfalls der reine und vollkommene Ausdrukk, sondern wie oben darin daß der Geist eintretend in das irdische Dasein ein Quantum werden muß, und als solches in einem oscillirenden Leben im einzelnen unzureichend erscheint gegen die untergeordneten Functionen. Und wenn gleich dieses eben so hypothetisch gesezt ist, wie das woraus es folgt: so ist doch dies gerade dieselbe Hypothese, von der auch diejenigen ausgehen, welche das Sittengesez als ein reines Sollen beschreiben; denn sie sagen es sei ein solches, weil mit der Vernunft und dem Vernunftgesez zugleich eine Insufficienz gesezt sei. Was also folgt, das folgt vermöge eben jener Hypothese. Und das Gesez, welches hier neu aufgestellt werden muß, so daß es die ganze Wirksamkeit der Intelligenz vollståndig verzeichnet, wird das wol etwas anderes sein als das Sittengesez? und die neuen Abweichungen, in welchen die Begeistung unzureichend erscheint gegen die Beseelung, werden sie etwas anderes sein als das was wir böse nennen und unsittlich? Schwerlich wird jemand verneinen wollen; es müßte denn einer fragen, wo denn nun der Unterschied bleibe zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, und woher denn entschieden worden daß das hier aufzustellende Gesez allein das der praktischen Vernunft und nicht beider sei, oder daß nicht vielleicht ausschließend das der theoretischen hierher gehöre. Oder es möchte mir jemand das Schrekkbild des Wahnsinns vorhalten, und sagen, dieser und alles was eine Annåherung dazu bildet, sei die hier neu aufzustellende Abweichung, das böse aber müsse einen andern Ort haben. Dem ersten würde ich antworten, da hier nur die Rede sei von einem neuen Princip für ein System

von Thätigkeiten: so könne auch die Vernunft hier nur betrachtet werden als praktisch, das heißt als thätig, und der ganze theoretische Vernunftgebrauch gehe doch als Handlung immer vom Willen aus. Dem andern aber würde ich aus demselben Grunde sagen, daß von unserm Standpunkt aus der Wahnsinn und das böse nicht zwei verschiedene Oerter haben könne, sondern jedes sei auf das andere zurükkzuführen, und jeder Wahnsinn entstehe nur dadurch, daß die Intelligenz als Wille zu ohnmächtig sei, um den Angriff einer untergeordneten Potenz auf ihren unmittelbaren Organismus abzuweisen. Bleibt es also bei der Bejahung beider Fragen: so stimmt auch das hier gesagte vollkommen zusammen mit dem oben gesagten über die Art, wie das Sittengesez sowol seinbestimmend ist, als auch ihm ein Sollen anhängt. Hier aber entwikkelt es sich uns durch eine Steigerung als das höchste individuelle Naturgesez aus den niederen. Die Seinsbestimmung in demselben ist also von derselben Art, und das Sollen ist auch von derselben Art, nur mit dem einzigen Unterschiede, daß erst mit dem Eintreten der Begeistung das Einzelwesen ein freies wird, und nur das begeistete Leben ein wollendes ist, also auch nur auf diesem Gebiet das Sollen sich an den Willen richtet. Im allgemeinen aber ist es überall die Forderung der Gewalt des individuellen Seins über das elementarische und allgemeine, als des höheren über das niedere, und das Naturgesez liegt nicht auf der entgegengesezten Seite wie das Sittengesez, sondern beide auf derselben. Also werden auch, was wenigstens das Verhältniß des Gegenstandes zum Gesez betrifft, Naturwissenschaft und Sittenlehre keineswegs zwei verschiedene Formen haben müssen, sondern sie werden sich füglich
31 hineinbilden lassen in eine gemeinschaftliche, sobald nämlich die Sittenlehre sich befreit hat von der Analogie mit dem politischen, und die Einsicht hervorgetreten ist, daß, da das politische selbst nur durch die Sittenlehre construirt werden kann, die Form des-

selben unmöglich als die Urform angesehen werden darf, nach welcher die Sittenlehre gebildet werden muß. Sondern die Form der Sittenlehre wird die beste sein, in welcher die Intelligenz dargestellt wird als aneignend und bildend und sich so in einer eigenen in sich abgeschlossenen Schöpfung offenbarend; ein Typus, welcher nirgend so deutlich als bei der platonischen Construction zum Grunde liegt, aber nicht zu seiner vollkommenen Entfaltung gediehen ist.

XI.

Ueber den Begriff des Erlaubten.

Gelesen am 29. Junius 1826.

1 Der Zusammenhang dieses Begriffs mit dem früher von mir behandelten Begriff der Pflicht ist so genau, daß diese Abhandlung nur als eine Erläuterung zu jener angesehen werden kann. Denn überall stellt sich das erlaubte in die Mitte zwischen das pflichtmäßige und pflichtwidrige, als ein drittes zu beiden welches keines von beiden sein will. Es will überall mit dem pflichtmäßigen das eine gemein haben, daß es nicht gewehrt werden kann; mit dem pflichtwidrigen aber das andere, daß es nicht gefordert werden darf. Eine Darstellung der Pflichtenlehre ist also erst völlig verstanden, das heißt, man übersieht erst ihr Verhältniß zur Gesammtheit des geistigen Lebens, wenn auch deutlich geworden ist, in wie fern sie diesem Begriff eine Wahrheit zugesteht, und was für einen Umfang sie ihm anweiset. Dieses allein ist daher auch der Gegenstand der gegenwärtigen Abhandlung, ohne daß sie — sofern sich nicht auch dieses schon durch jene Untersuchung von selbst erledigt — ausdrükklich beabsichtigte zu bestimmen, welche Handlungen oder Handlungsweisen in einzelnen Gebieten für erlaubt zu halten sind oder nicht; sondern sie hat es nur mit dem Begriff selbst und seinem Verhältniß zu

den andern sittlichen Begriffen zu thun. Denn steht er gleich im unmittelbarsten Verhältniß mit dem Pflichtbegriff, so muß er doch eben deshalb auch ein Verhältniß haben zu dem Begriff der Tugend und dem des Guten.

Wenn nun meine vor einiger Zeit mitgetheilte Abhandlung über den Pflichtbegriff *) das Ergebniß aufgestellt hat, daß pflichtmäßig jede solche Handlung sei, welche, indem der Antrieb dazu 2
von dem Interesse an einem bestimmten sittlichen Gebiet ausgeht, doch zugleich auch das Interesse an der Totalität der sittlichen Aufgabe befriedigt, pflichtwidrig aber dem gemäß nicht nur dasjenige was der sittlichen Totalität oder einer einzelnen sittlichen Richtung widerstreitet ohne im lezten Fall von einer anderen solchen ausgegangen zu sein, weil nämlich der Antrieb bloß sinnlich ist, sondern auch welche Handlung wirklich von einer einzelnen sittlichen Richtung ausgeht, aber so daß sich die Forderung einer andern sittlichen Richtung in dem gegebenen Moment gegen sie erhebt, so daß sie in Beziehung auf diese zur Unzeit geschähe oder im Unmaaß: so fragt sich zunächst, was für Handlungen könnten wol zwischen diesen beiden liegend solche erlaubte sein?

Zweierlei scheinen sich deren zu ergeben. Denn wenn zu einer Handlung zwar der Antrieb ein sinnlicher wäre, aber es erhöbe sich gegen sie keine Klage von irgend einem sittlichen Gebiete aus: so wäre eine solche weder pflichtmäßig, weil der sittliche Antrieb, noch pflichtwidrig, weil der sittliche Einspruch fehlt. Eben so auch zweitens, wenn es möglich wäre daß der Impuls zu einer Handlung ausginge von dem Interesse an der gesamten sittlichen Aufgabe, aber ein einzelnes sittliches Gebiet erhöbe sich dagegen: so läge eine solche auf eine andere Weise zwar zwischen beiden, würde aber doch auch erlaubt zu nennen sein, wenngleich nur als eine Sache der Noth. Der Einspruch nämlich fehlt hier nicht, aber er wird, weil der vollkommene Antrieb da

*) S. den Jahrgang 1824. Philosoph. Klasse. (oben S. 379.)

ist, überhört. Nur daß dann auch das entgegengesezte erlaubt sein muß, nämlich dem Einspruch als dringend zu folgen und die angestrebte Handlung zu unterlassen, den Antrieb aber auf einen späteren Moment zu vertrösten. Die Noth aber ist eben dies daß vorausgesezt wird daß das sittlich einzelne und die sittliche Totalität sich einander wenn auch nur momentan aufheben. Hieher gehören nun fast alle die so oft angeführten und beleuchteten Fälle von Selbsthülfe in der Noth auf Gefahr eines andern zuzufügenden Unrechtes, sofern nämlich dabei immer vorausgesezt wird, man dürfe den Trieb der Selbsterhaltung und die Richtung des Individuums auf die Totalität der sittlichen Aufgabe als eines und dasselbe ansehen. Allein die ganze Gegend bleibt, auch dieses zugegeben, immer verdächtig, indem ja doch ein Widerspruch in dem Gebiete des rein sittlichen vorausgesezt wird, der eigentlich auf keine Weise angenommen werden kann, wenig-
a stens nicht aus dem Standpunkte der angezogenen und hier zum Grunde liegenden Abhandlungen, als welche eine wesentliche Zusammengehörigkeit alles dessen, was mit Recht sittlich soll genannt werden können, überall voraussezen. Denn es hört alle Construction des pflichtmäßigen auf, mithin ist es auch um alle wissenschaftlichen Principien zur Beurtheilung der einzelnen sittlichen Handlungen geschehen, sobald ein Widerspruch statt finden kann zwischen dem was das Ganze fordert und dem worauf ein Theil Anspruch macht. Der Unterschied zwischen dem pflichtwidrigen und pflichtmäßigen wird sofort nur ein zufälliger, und der Charakter des Pflichtbegriffs ist aufgehoben. Es möchte aber auch niemals nachzuweisen sein daß überhaupt eine einzelne Handlung als von der Richtung des Willens auf die ganze sittliche Aufgabe ausgehend angesehen werden kann, weil durch diese allein nichts einzelnes bestimmt wird. Am wenigsten aber möchte man eine Aeußerung des Selbsterhaltungstriebes so nennen können. Denn wenngleich der einzelne sich erhalten soll um sittlich zu leben, so ist doch ein jeder Act der Selbsterhaltung nur bedingt

durch die ihm eben vorliegenden sittlichen Aufgaben, damit diese nicht gestört werden und sonach durch wenngleich mannigfaches doch immer einzelnes sittliches Interesse, gegen welches also auch ein anderes auftreten kann.

Genau betrachtet also würde auch das zweite was sich uns ergeben hätte, nur eine leere Stelle sein, und die scheinbar dahin gehörigen Fälle wären bei dem ersten unterzubringen, wie denn alle sinnlichen Motive mehr oder weniger auf die Selbsterhaltung zurükkgehn, die ja auch oft genug als die allgemeine Formel für alle ist angesehen worden. Sonach bliebe uns nur das erste übrig. Erlaubt nämlich wären solche Handlungen, bei denen zwar ein sinnlicher Impuls zum Grunde liegt, aber ein solcher, gegen den von keiner Seite der sittlichen Aufgabe aus protestirt wird. Da nun diese Protestation eben das ist was einer Handlung das Gepräge der Schuld ausdrükkt: so wäre das erlaubte, wie es scheint, das unschuldige, und dann auch umgekehrt. Nämlich was erlaubt ist, das wäre unschuldig, weil es als nicht von dem sittlichen Interesse ausgehend auch nicht verdienstlich sein kann, und weil nicht im Widerspruch mit der sittlichen Aufgabe, auch nicht verwerflich; und das unschuldige wiederum müßte immer erlaubt sein, weil es zwar nicht pflichtmäßig ist seinem Ursprunge nach, aber auch nicht pflichtwidrig seiner Beschaffenheit nach. Wir haben nun hiedurch zwar ein neues Merkmal gewonnen, aber keinesweges etwa eine Entscheidung. Denn wenn man freilich auf der einen Seite sagen möchte, daß es eine große Menge unschuldiger menschlicher Handlungen gebe, könne doch niemand bezweifeln: so ist auf der andern Seite wieder nicht zu läugnen daß diese wesentlich der Kindheit angehören, welcher das sittliche Auge noch nicht geöffnet ist, und andern ähnlichen Zuständen. Es fragt sich also immer noch, ob und auf welche Weise es solche Handlungen geben könne, welche zwar von einem sinnlichen Antriebe ausgehen, aber doch keinen Widerspruch von dem sittlichen Interesse erfahren.

Wenn nun nach dem früher gesagten aus der Totalität aller pflichtmäßigen Handlungen auch alle Güter hervorgehn: so könnten also alle bloß erlaubte Handlungen an der Hervorbringung irgend eines Gutes keinen Antheil haben, und wären demnach unfruchtbar für das höchste Gut. Man sollte daher denken, es könne sich gegen dieselben nur in so fern kein Widerspruch von dem sittlichen Interesse aus erheben, als feststände daß zu derselben Zeit dasselbe Subject nichts thun könne um das höchste Gut zu fördern. Eben so wenn jede Tugend nichts anderes ist als die kräftige Wirksamkeit eines sittlichen Antriebes, und mithin alle Tugenden in der Gesammtheit der von sittlichen Antrieben ausgehenden Handlungen vollkommen aufgehen: so hätte also an allen bloß erlaubten Handlungen, so fern sie ja von einem sinnlichen Antriebe ausgehn, keine Tugend irgend einen Antheil; und auch so betrachtet sollte man denken, die sittliche Lebenskraft des Individuums müsse sich allemal gegen solche Handlungen auflehnen und die sinnlichen Antriebe auch mit diesen Ansprüchen abweisen, es müßte denn sein daß zu derselben Zeit gar keine Tugend sich wirksam beweisen könne. So zeigt sich demnach auf alle Weise, daß bloß erlaubte Handlungen in einem sittlichen Leben nur in so fern vorkommen können, als sie in eine als natürlich und nothwendig nachzuweisende Pause des sittlichen Lebens hineinfallen, so wie der Schlaf eine Pause des Seelenlebens ist. Und wie das Leben sich in dieser Beziehung in Schlaf und Wachen theilt, so müßte es sich in jener Beziehung theilen in das Pflicht- und Berufsleben, oder, so können wir es wol nennen, den Ernst, welcher das eigentliche sittliche Wachen wäre, und in dieses andere, welches aus dem sittlichen Standpunkt betrachtet, weil keine Tugenden dabei wirksam sind, eben wie der Schlaf nur als ein unthätiger Zustand zu denken wäre, und auch wie jener außer der Ernährung und Stärkung der sinnlichen lediglich dienstbaren Kräfte nur den Gehalt eines Traumes haben könnte. Wollen wir nun diesen Theil das Erholungsleben oder

das Spiel nennen im Gegensaz gegen den Ernst oder das Berufsleben: so werden wir nicht weit fehlen; vielmehr sieht jeder leicht, daß alles, was wir mit solchen Namen zu bezeichnen pflegen, von denen die es vertheidigen immer nur als erlaubt in Schuz genommen wird, und daß, wo eines oder das andere dieser Art angefochten wird, die Rechtfertigung des erlaubten immer darauf beruht daß es unschuldig sei.

So scheint denn dieser Begriff ein überall in irgend einem Maaß anerkanntes, in den schönsten und edelsten Gestaltungen des menschlichen Daseins aber so gar weit umfassendes und überall zugleich gewissermaßen unter sich zusammenhängendes Gebiet in unserm Leben einzunehmen. Je strenger und herber die ganze Form des Lebens, desto seltnere und kürzere Pausen von sittlicher Anstrengung und Mühe, und umgekehrt, wo sich das Leben in größerer Fülle und Anmuth entfaltet; überall aber so oft der Ernst des Lebens nachläßt, und unser Beruf (das Wort in seinem weitesten Umfange genommen) feiert, so oft wir im Spiel irgend einer Art begriffen sind, im freien und fröhlichen geselligen Verkehr, im Genuß irgend einer Kunst und Schönheit: so treiben wir erlaubtes. Im Berufsleben soll die volle Zustimmung, das beifällige Bewußtsein, daß wir pflichtmäßiges treiben und für das höchste Gut arbeiten, uns beständig begleiten, wie im wachen Zustande das besonnene Selbstbewußtsein im allgemeinen Sinne des Wortes in jedem Augenblikk jede Thätigkeit begleitet; wenn wir aber in diesem Zwischenraume des Spiels und der Erholung uns befinden, dann schläft jenes höhere Bewußtsein; aber es erwacht gleich wieder und ordnet das Leben, sobald wir wieder in den Zustand des Ernstes und der Pflichterfüllung zurükktreten. Ja auch das versteht sich schon aus dieser Analogie, daß wir doch dieses Gebiet des erlaubten, wenngleich wir dabei nicht von sittlichen Antrieben ausgehen, keinesweges aller sittlichen Beurtheilung entziehen. Denn wie es einen erquikklichen Schlaf giebt und einen krankhaften, und so auch

anmuthige Träume und düstere und erschrekkende, und wir gern wachend etwas thun würden, wenn wir nur wüßten was, um diesen lezten zuvorzukommen und den Schlaf in seinen gesunden Typus hinein zu beschwören: so unterscheiden wir auch in erlaubten Handlungen ein mehr und minder zuträgliches und dem eigentlichen sittlichen Leben verwandtes, und möchten uns gern
6 immer einen sittlichen Einfluß bewahren auf den Pulsschlag in diesem Schlaf, und auf die Elemente, aus denen diese Träume sich zusammensezen; und so scheidet sich denn, um auf eine alte Terminologie zurükkzukommen, ein vorgezogenes und ein abgerathenes.

Eine solche Analogie wie die hier aufgestellte ist freilich kein Beweis, und es wäre ohnstreitig zu kühn, aus dem bisherigen folgern zu wollen, Spiel und Erholung wären aus dem Grunde erlaubt, und das erlaubte sicher gestellt, weil es dieselbe Bewandtniß damit habe wie mit dem Schlaf. Indessen, wenn sie sich sonst nur halten läßt, wäre immer mit der Subsumtion unter ein so klares Verhältniß nicht wenig gewonnen, und wir hätten daran eine gute Vorarbeit für die bestimmtere wissenschaftliche Begrenzung des Begriffs. — Aber läßt sie sich halten? und scheint nicht vielmehr die ganze Aehnlichkeit bei näherer Betrachtung wieder zu verschwinden, weil sie allzubedenklich wird, wenn wir auf Anfang und Ende eines solchen Zustandes zurükksehen? Denn der Rükkgang aus dem freien Spiel mit erlaubten Handlungen in das eigentliche sittliche Leben gleicht doch dann dem Erwachen; und wie sollen wir eigentlich denken daß uns das sittliche Leben immer wieder entsteht aus jenem seiner Abstammung und seinem unmittelbaren Gehalt nach nicht sittlichen? Wenn wir doch in einer solchen Reihe von Momenten nicht von sittlichen Antrieben bewegt werden, sondern von sinnlichen, soll der Uebergang von hier zum pflichtmäßigen Leben als der lezte Moment jener Reihe auch von sinnlichen Motiven abhängen, und nicht von sittlichen? Denn würde alles, was sich an diesen Mo-

ment des Erwachens anschließt, auch auf dasselbe Motiv zurückgeführt werden können, das sittliche käme nur vermöge des nichtsittlichen zur Wirklichkeit, und das Berufsleben wäre mehr dem Schein als der Wahrheit nach von dem Erholungsleben geschieden, und jeder neue Abschnitt von jenem, da doch sein erstes Motiv in diesem läge, wäre nur gleichsam eine Episode von diesem. Eine Ansicht, auf welche sich freilich manche ethische Theorie von denen, die man als eudämonistische bezeichnet hat, zurückführen läßt, mit welcher aber Pflicht und Tugend als bestimmte Begriffe für sich überhaupt nicht, am wenigsten aber so wie wir sie bestimmt haben, zu vereinigen sind. Ein anderes wäre es, wenn sich auch von diesem Erwachen sagen ließe, es sei keine Handlung im eigentlichen Sinne des Wortes, wie dies von dem täglichen Erwachen aus dem Schlafe gilt. Denn alsdann wäre ein Motiv dazu gar nicht zu suchen, und es könnte also auch die Frage nicht entstehen, ob dieses ein sittliches wäre oder ein 7
sinnliches. Wir müßten dieses aufgreifend etwa sagen, das Erwachen zum Ernst des Lebens erfolge von selbst, sobald wieder Stoff gegeben sei zu pflichtmäßigen Handlungen, sobald sich wieder eine Wirksamkeit aufthue für die einwohnenden Tugenden. Allein hiedurch würden wir, wie mir scheint, nur eine Verlegenheit mit einer andern vertauschen. Denn zwischen dem bloßen Vorhandensein solchen Stoffes und dem Anfang einer neuen Reihe von Handlungen ist kein unmittelbarer Zusammenhang einzusehen. Der Stoff muß doch erst aus einem äußeren ein inneres geworden, er muß als Wahrnehmung oder wenigstens als Ahndung aufgenommen sein. Dann aber ist auch das Erwachen selbst ein sittlicher Moment; es geht aus von dem Interesse an der Gesammtheit der sittlichen Aufgabe, und niemand wird läugnen können, daß bei gleichem Vorhandensein des Stoffes derjenige am frühesten erwachen wird, in dem das sittliche Interesse am lebendigsten ist. Aber so wie wir hier angekommen sind, scheint auch der Begriff, den wir bestimmen wollten, wieder ganz

in Dunst zu zerfließen. Denn was wollen wir entgegnen, wenn einer sagt daß bei dem höchsten Grade des sittlichen Interesse gewiß niemand überhaupt erst einschlafen könne. Es werde ja wol immer ein kleinstes von sittlichem Stoff vorhanden sein, bestände es auch nur in Vorbereitungen und Uebungen. Ja wenn auch gar nichts wahrzunehmen sei, so werde jenes lebendigste Interesse doch das Suchen nach sittlichem Stoff nicht aufgeben können. Dieses aber gehöre offenbar dem Wachen an, und nicht dem Schlaf; und so werde denn eine solche Pause, welche von den bloß erlaubten Handlungen ausgefüllt werden dürfe, gar nicht eintreten. Diese seien also immer nur eine Folge sittlicher Unvollkommenheit, ein Mangel an Tugend, mithin pflichtwidrig, weil zu derselben Zeit statt finden könne jenes offenbar pflichtmäßige Suchen. — Doch unsere Vergleichung bietet uns noch einen andern Ausweg dar. Es könnte nämlich jemand *sagen*, wie das Erwachen aus dem Schlaf auch in manchen Fällen wahrhaft eine Handlung sei, wenn wir uns nämlich von der Nothwendigkeit des Geschäftes oder von einem starken Entschluß gemahnt, schon als wir uns dem Schlafe hingaben, vorgesezt haben zu einer bestimmten Zeit zu erwachen, und dies dann auch leisten: so sei es nun hier immer. Die Unterbrechung des pflichtmäßigen Handelns durch die Erholung sei nun größer oder kleiner, immer werde sie nur eingewilligt als in eine Unterbrechung,
8 mithin für eine bestimmte Zeit. So sei demnach das Berufsleben keinesweges eine Episode, sondern das einzige ganz in sich zusammenhängende, und das Spiel sei die Episode im eigentlichsten Sinne, indem auch die Rükkehr von demselben zum Pflichtleben nicht aus der Erholung selbst als eine Wirkung derselben hervorgehe, sondern sie gehe vielmehr auf den Anfang derselben zurükk, und sei schon vollkommen begründet und bestimmt gewollt in demselben Zeitraum pflichtmäßiger Thätigkeit, auf welchen die Erholung gefolgt ist, so wie ja in jenem Falle das Erwachen auch noch dem wachenden Zustande vor dem Einschlafen ange-

hört. — Auch diese Darstellung der Sache aber erklärt das Ende eines solchen Zustandes nur indem es die Schwierigkeit auf den Anfang zurükkwirft. Denn freilich, wenn eine Pause im Berufsleben beschlossen wird als eine solche, so wird ihr Ende schon mitbeschlossen, und daß sie dann beendigt wird, ist dem gemäß eine vollkommen sittliche Handlung. Aber wenn es wahr ist daß immer entweder Aufforderung zu pflichtmäßigen Handlungen vorhanden ist, oder Gelegenheit dazu gesucht werden kann: wie mag denn ein Beschluß, diese Bahn auch nur auf eine kurze Zeit ganz zu verlassen, jemals ohne Pflichtwidrigkeit zu Stande kommen? Und hier eben scheint uns die Aehnlichkeit mit jenem andern Gebiete ganz zu verlassen. Das natürliche Erwachen freilich ist nicht nur dann, wenn es für einen bestimmten Zeitpunkt gewollt worden ist, wirkliche That, sondern es muß auch in jedem Falle, wenn das thätige Leben wieder beginnen soll, erst durch Besinnung auf den Gesammtzustand That geworden sein. Ganz ein anderes aber ist es mit dem Einschlafen. Dies ist niemals freie Handlung, sondern immer nur eine Naturnothwendigkeit, also für das geistige Lebensgebiet nicht eine That, sondern nur eine Begebenheit. Wir wehren uns dagegen oft, so lange wir nur irgend können, und bezeugen eben dadurch, daß so lange wir noch im Stande sind zu wollen, wir auch die sittliche Thätigkeit fortsezen wollen und nichts anderes; und eben so ist es mit der Zeit, die wir der Ernährung widmen. Denn wenn wir uns vielleicht in der Regel gegen Hunger und Schlaf nicht bis auf den lezten Augenblikk wehren, und somit auch das Einschlafen freiwillig zu sein scheint: so kommt dies theils daher, weil, wenn wir den Kampf zu lange fortsezen wollten, der Preis desselben immer schon früher verloren gehn würde, indem bei zu großer Anspannung der Kräfte nichts mehr gefördert wird; theils verbindet sich mit dieser Erfahrung die andere, wie viel heilsamer es ist, wenn auch diese unabweisbaren Forderungen der Natur in eine bestimmte Ordnung gebracht werden. Was also hierbei als freiwillig er-

scheint, das ruht doch ganz auf der Naturnothwendigkeit, und ist nur eine Modification derselben. Das Uebergehen aus dem Pflichtleben in die Erholung hingegen ist immer und ursprünglich freiwillig. Es giebt dafür gar keine Naturnothwendigkeit, und man kann niemals sagen, daß die Erholung so bestimmt als Bedürfniß indicirt sei, wie der Schlaf und die Ernährung es sind. Zumal einige strenge aber erfahrene Leute kommen und sagen, daß schon die Abwechslung in pflichtmäßigen Handlungen ein hinreichendes Mittel sei zur Wiederherstellung der psychischen Naturkräfte. Freiwillig also, und ohne daß eine hemmende Naturnothwendigkeit einträte, müssen wir die pflichtmäßige Thätigkeit, sei es auch nur für eine Zeit lang, aufgeben; und es fragt sich, ob dies auf eine pflichtmäßige Weise geschehen, ob ein solcher Entschluß aus dem sittlichen Interesse selbst hervorgehen könne. Es sei mir erlaubt, hier zu bemerken, daß meine neulich in der Akademie vorgelesene Abhandlung *) Ueber Platons Ansicht von der richtigen Ausübung der Heilkunst, denselben Gegenstand im Auge hat, und genau genommen, wiewol es nicht ausgesprochen wird, nichts anderes ist als von einem einzelnen Falle ausgehend eine casuistische Behandlung dieser Frage. Die Krankheit, welche einen bestimmten Verlauf hat, ist dem Schlaf zu vergleichen oder dem Hunger. Die Naturnothwendigkeit das pflichtmäßige Handeln einzustellen würde eintreten, sollte es auch größtentheils um etwas später geschehen, als der Arzt den Kranken in seine Behandlung nimmt; und sobald die Möglichkeit des Berufslebens wiedergegeben ist, hört auch die Unterbrechung auf. Wer hingegen auch die Kränklichkeit auf solche Weise behandeln läßt, daß er sein Berufsleben unterbricht, nicht um einer sichern Heilung willen, die in bestimmter Zeit erfolgen müßte, sondern nur um einer immer wieder zu erneuernden Linderung willen, der macht

*) Die Akademie hat dem Verfasser in Bezug auf diese Abhandlung den Wunsch gewährt, sie nicht in ihre Denkschriften aufzunehmen.

einen eben solchen Anspruch auf Erholung — denn was ist Linderung anders? — der nie kann sittlich gerechtfertigt werden; und Platons Meinung geht dahin, daß man nicht solle die pflichtmäßige Thätigkeit als die eigentliche Lebensbestimmung jenem Anspruch aufopfern, und nie eines bloß erlaubten willen das Gebiet des pflichtmäßigen in immer engeren Grenzen einschließen, so lange es noch möglich ist es in weiterem Umfange zu erfüllen. Denn daß ein solcher Gehorsam gegen den Arzt, wie sehr dieser auch sonst das Recht habe über die kranken zu herrschen, doch immer nur etwas erlaubtes sei, das wird jedem einleuchten. Man kann die platonische Widersezlichkeit rauh finden und eigensinnig, aber pflichtwidrig wird sie doch niemand nennen wollen, es müßte denn einer gar keine andere Pflicht gelten lassen wollen als die der Selbsterhaltung, und diese in dem weitesten Sinne. Ist nun aber der Ungehorsam nicht pflichtwidrig: so kann auch der Gehorsam nicht pflichtmäßig sein, sondern nur etwas zwischen beiden. Und der dortige Eifer gegen die Weichlichkeit, mit welcher wir in solche Erholungskuren eingehen, geht zugleich auf alle Weichlichkeit, mit welcher wir dem erlaubten einen freien Spielraum vergönnen; und den Aerzten sind in jener Beziehung alle diejenigen zuzugesellen, welche der Erholung dienen, und sich uns einander abwechselnd zuzuschieben suchen, jeder mit dem Anspruch, daß wir nun auch um seinetwillen unserm Berufsleben einige Zeit entziehen möchten, deren Verwendung in das was er uns darbietet, uns schon irgendwie zu Gute kommen werde in der Zukunft. Wenn man nun bedenkt, wie es in unserm heutigen Leben eine große keineswegs zu übersehende Klasse giebt, für welche sich in immer nicht unbedeutender Zeit des Jahres das, was seinem Gehalte nach nur Erholung sein kann, so zusammendrängt, daß zwischen Vorbereitung und Genuß und neue Vorbereitung kaum ein weniges von solcher Thätigkeit, die wirklich von sittlichen Impulsen ausgeht, gleichsam als Erholung von Erholungen eingeschoben werden kann: so wird auch jener Eifer

minder barokk und unphilosophisch erscheinen, weil er gegen eine
Maxime gerichtet ist, welche, indem sie allen Ernst des Lebens
bedroht, zugleich auch wenn sie Erfolg hätte, aller Philosophie
ein Ende machen würde. Darum lobe ich mir für diesen Gegen-
stand einen berühmten Ethiker, wenn ich auch über anderweitige
Anwendungen seiner Formel nicht überall mit ihm einig werden
dürfte, welcher mancherlei Ansprüche, die in sein System von
Pflichten nicht hinein gehen, damit abweiset, es sei alles derglei-
chen, wozu man keine Zeit haben müsse; eine Formel, die auch
schon in jener platonischen Diatribe vorkommt.

Und in der That, ohne mich auf die Frage einlassen zu
wollen, ob alles nicht an sich pflichtmäßige auf diese Weise ab-
gewiesen werden kann, scheint es nicht schwer die Formel so zu
11 entwikkeln und zu begründen, daß dadurch wenigstens auf mittel-
bare Weise die ganze Zeit, welche unser Begriff sich angemaßt
hatte, wieder für die Pflicht und den Beruf gewonnen wird.
Denn wenn wir auch zugeben, es müßten aus irgend einem
Grunde Pausen in dem Berufsleben eintreten, auch außer denen
welche durch die Nothwendigkeit des Schlafes und der Ernäh-
rung erzwungen werden: muß deshalb die Zeit durch irgend et-
was ausgefüllt werden, was mit dem sittlichen Interesse in gar
keiner Verbindung steht? Was ich eben beiläufig als einen ziem-
lich unbestimmten und eben deshalb auch unsichern Ausspruch der
Erfahrung angeführt habe, daß schon Abwechselung mit verschie-
denartigen pflichtmäßigen Handlungen eine Erholung gewähre,
das läßt sich allgemeiner auf einen größern Gegensaz zurükkfüh-
ren, nämlich auf den zwischen der Betrachtung und der äußern
Thätigkeit, so nämlich, daß denen, welche aus der Betrachtung
ihr eigentliches Geschäft machen, schon jede nach außen gehende
Thätigkeit, auch solche, die Berufsarbeit ist für andere, Erholung
gewähre, und eben so diejenigen, welche durch ihren Beruf an
eine äußere Thätigkeit gewiesen sind, sich schon in der Betrach-
tung erholen. Jene also dürften nur in bestimmten Zwischen-

räumen die Vertreter von diesen werden, um einer andern außer-
halb des sittlichen Gebietes liegenden Erholung nicht weiter zu
bedürfen. Für die lezteren aber giebt es ein Gebiet der Betrach-
tung, auf welchem sie sich ergehen können, ohne den Zusammen-
hang mit der pflichtmäßigen Thätigkeit aufzugeben. Wenn ich
aus der Abhandlung über den Pflichtbegriff zurükrufe, wie jede
einzelne sittliche Willensbestimmung ein Product ist von der all-
gemeinen sittlichen Richtung des Willens in eine bestimmte äu-
ßere Aufforderung, wird nicht daraus folgen daß alle Unvoll-
kommenheit in der Pflichterfüllung theils auf einer schwachen
Wirksamkeit des sittlichen Impulses beruhe, theils auf einem Man-
gel an Fertigkeit die einzelnen Aufforderungen wahrzunehmen?
Nun aber giebt es Betrachtungen welche den sittlichen Antrieben
einen neuen Zufluß zuführen, und auch solche welche die Auf-
merksamkeit auf den sittlichen Gehalt und die sittlichen Bedürf-
nisse unseres Lebenskreises zu schärfen geeignet sind. Wer also
mit solchen die geforderte Pause ausfüllt, der wird keines Ueber-
ganges zu solchen Handlungen bedürfen, zu welchen sich keine
sittlichen Motive nachweisen lassen; denn zur Theilnahme an sol-
chen Betrachtungen findet jeder das Motiv in dem Bewußtsein
der Unvollkommenheit seiner Pflichterfüllung. Ja man könnte
sagen, solle es überhaupt einen hinreichenden Grund geben zu 12
solchen Pausen: so könne es nur der sein, daß in einem länge-
ren oder kürzeren Zeitverlauf dieses Bewußtsein so mächtig würde,
daß die Aufforderung, sich zu sittlich stärkenden und belehrenden
Betrachtungen hinzuwenden, alle anderen Aufforderungen über-
wiegt. Sei nun aber diese befriedigt: so trete auch unmittelbar
der gewöhnliche Verlauf der Berufsthätigkeit wieder ein. Hier
sind wir also bei einer rigoristischen Theorie angekommen, welche
für alle solche Zwischenräume keinen andern Inhalt gestattet als
die sittliche Betrachtung, und deshalb alles was sich unter dem
Vorwande der Erholung als erlaubtes eingeschlichen hatte, wenn
auch die Form nicht gleich zerschlagen werden kann, doch in einen

solchen Inhalt umlenkt. Und da nun die aus der Betrachtung hervorgehende sittliche Belebung und Reinigung unläugbar eine Vervollkommnung und also ein Theil der sittlichen Aufgabe ist: so kann jedem, der im Begriff wäre sich dem sogenannten erlaubten hinzugeben, gezeigt werden daß es in diesem Augenblikk auch für ihn noch einen Theil der sittlichen Aufgabe zu realisiren gäbe, und jeder wäre ohne alle Entschuldigung, wenn er nicht umlenkte. Auch hat wol jeder diesen Anzeiger immer in sich selbst. Denn wer müßte nicht, so oft ihm die Aufforderungen zu pflichtmäßigen Handlungen nicht mehr in Fülle zuströmen, sich selbst einer sichtbaren Abstumpfung zeihen, welche ihm eine neue Belebung nothwendig macht. Mithin giebt es keinen anderen Wechsel als diesen, und die Formel, daß wir zu nichts Zeit haben sollen, was nicht pflichtmäßig sondern nur erlaubt, nicht sittlich nothwendig sondern nur sittlich möglich sein will, dafür aber auch nur von sinnlichen oder wie man auch gesagt hat pathologischen Motiven ausgeht, erscheint vollkommen gerechtfertigt. Vorausgesezt also, das sei die richtige Vorstellung von erlaubten Handlungen, von der wir gleich anfänglich ausgegangen sind: so würde unsere Untersuchung dahin enden, daß man immerhin zugeben könne, diese Handlungen seien ihrem Inhalte nach nicht pflichtwidrig, und in sofern also an sich betrachtet sittlich möglich, wie ja auch das erlaubte gewöhnlich erklärt wird; aber dies sei eine Möglichkeit von jener untergeordneten Art, welche nie realisirt werden kann. Denn solche Handlungen vollziehen wollen sei immer pflichtwidrig, weil ein bestimmter Wille in einem Augenblikk anders als aus sittlichen Motiven zu handeln nothwendig voran gehen muß.

13 Wenn nun auf der einen Seite gegen die Art, wie uns dieses Ergebniß entstanden ist, schwerlich viel einzuwenden sein möchte: so wird auf der andern Seite doch auch nicht leicht jemand das starre und versteinernde darin verkennen, wodurch sich überall die sittlichen Gestaltungen auszeichnen, die von dem iso-

lirten Pflichtbegriff aus gebildet sind. Nun hängt aber die ganze bisherige Auseinandersezung von unserer früheren Behandlung des Pflichtbegriffes ab, und zugleich beruht sie auf dem strengen Unterschiede zwischen rein sittlichen Motiven und sinnlichen oder pathologischen; es käme also zunächst auf einen Versuch an, ob nicht, wo dieser nicht auf dieselbe Weise anerkannt und jener Begriff anders gefaßt wird, ein milderes und ansprechenderes Ergebniß hervortritt; und man könnte die Frage aufwerfen, ob es nicht, statt den Begriff des erlaubten aufzugeben, richtiger sein möchte, jenen Unterschied etwas minder scharf zu fassen und den Begriff der Pflicht irgendwie auf einen engeren Raum zu beschränken. Der Versuch wird wol nicht anders ausfallen als so. Wenn wir jene Unterscheidung bei Seite stellen, auf welcher der strengere Pflichtbegriff beruht, und vorzüglich zugeben, auch was wir nur von sinnlichen Bewegungen aus erstreben, gehöre mit zur Vollständigkeit des Lebens: so wird doch auch auf diesem Standpunct jeder der nur überhaupt der Idee der Sittlichkeit eine Wahrheit beilegt, doch damit einverstanden sein, daß der Zustand der vollkommensten sittlichen Selbstbejahung auch das höchste Bewußtsein und der höchste Lebenszustand sei. Soll nun zugleich noch ein Unterschied zwischen innerlich gebotenem und lediglich erlaubtem bestehen: so folgt auch nothwendig, daß jener höchste Zustand nur durch die erste Thätigkeit herbeigeführt wird, durch die andere aber nicht. Wie soll sich einer aber freiwillig dazu verstehen, und nicht sich selbst Unrecht thun, wenn er es thäte aus jenem höchsten Zustand in einen niedrigeren überzugehen? zumal uns das niedrigere doch schon von der Natur aufgedrungen wird, und dann unsere erste Sorge ist, es so viel möglich zu veredeln! Wenn sich also nun diese, die mehr den Standpunkt der Lebensweisheit festhalten, mit jenen strengeren bloß rationellen Sittenlehrern vereinigen, und nun noch eine dritte Klasse hinzukommt und dasselbige sagt, nämlich die strengeren Anhänger einer supernaturalistischen ascetischen Frömmigkeit, als welche sich

auch nur durch die Naturnothwendigkeit überwältigt auf dem Gebiet der Natur bewegen wollen, sonst aber, um mich ihres
14 Ausdrukks zu bedienen, nur das für unsündlich erkennen, nicht etwa was der Gottandächtigkeit nur nicht widerspricht, sondern nur das was ihr unmittelbar angehört und von ihr ausgeht: welch ein gefährliches Bündniß gegen unsern Begriff von mehreren, welche sonst selten Eins sind! und doch wie natürlich muß es uns erscheinen, wenn wir nur noch Eine Betrachtung dazu nehmen. Denn jene rein rationellen Moralisten, denen die Pflicht allein das schlechthin heilige ist, unterscheiden sich zwar von den andern beiden wesentlich dadurch daß sie sich niemals in dem einen Augenblikk durch die Beziehung auf den andern bestimmen; dafür aber haben sie an dem sich immer gleich bleibenden Gebot einen Beziehungspunkt, von dem sie sich niemals können entfernen wollen, so lange sie nicht das Gebot etwa in ein Verbot verwandeln. Die andern beiden, die es weniger scheuen auf einen künftigen Moment Rükksicht zu nehmen, werden jeder auf seine Weise sagen — ich will es aber nur in einer Sprachweise ausdrükken — Wenn wir auch über den kritischen Augenblikk einer freiwilligen vorübergehenden Entsagung auf das höchste hinweggehen, so treten doch immer hernach Momente des höchsten rein sittlichen Bewußtseins ein, wo dieses sich in seiner richtenden Form auf die ganze Vergangenheit wendet, mit eingeschlossen diese Zustände der Unterbrechung des sittlichen Lebens. Ein solches wiederaufnehmendes Bewußsein wird aber in allen zweifelhaften Fällen die Ergänzung oder Berichtigung des unmittelbaren. Wird nun alsdann die Vergangenheit um jener Unterbrechungen willen gemißbilligt, weil sich, nun ein größerer Zusammenhang vorliegt, das sittliche zeigt, was in jener Stelle hätte geschehen sollen: so war es auch damals nur ein unvollständiges Bewußtsein, vermöge dessen sie uns als erlaubt erschienen, sondern sie sollten uns als pflichtwidrig erschienen sein. Verringert sich aber die Billigung auch alsdann nicht, erscheinen viel-

mehr jene damals nur als erlaubt unternommene Handlungen als wirksam in dem sittlichen Zusammenhange des Lebens: so war doch das frühere Bewußtsein ebenfalls unvollständig; denn wir sollten sie nicht nur für erlaubt, sondern für pflichtmäßig erkannt haben. Sonach würde also, sobald wir nicht eine unbestimmte Allgemeinheit im Auge haben, sondern von einer bestimmten Handlung die Rede ist, die in bestimmter Zeit vollzogen werden soll oder unterbleiben, das dritte zwischen dem pflichtmäßigen und pflichtwidrigen, welches unser Beweis aufstellen will, auf jeden Fall ausgeschlossen.

Und wie gestaltet sich die Sache, wenn wir auf das Verhältniß unseres problematischen Begriffes zu dem andern für uns außer allem Zweifel gestellten, nämlich zu dem Begriff der Tugend sehen wollen. Schon bei der Tugend im allgemeinen, noch mehr aber wenn wir uns die Tugenden vereinzeln wollen, müssen wir auf zweierlei achten, auf die Stärke und Tüchtigkeit der bestimmten Thätigkeisform, und auf die Unfehlbarkeit und Ausschließlichkeit ihres Zusammenhanges mit einem sittlichen Antriebe. Mag immerhin der Begriff seiner materiellen Seite nach einer unendlichen Theilbarkeit fähig sein; alle Fertigkeiten sind doch nur in sofern Tugenden, als sie nur durch einen sittlichen Antrieb in Bewegung gesezt werden. Wenn nun die erlaubten Handlungen nur durch solche Thätigkeitsformen verrichtet würden, welche unfähig sind dem sittlichen Antriebe zu folgen: so wäre es nicht möglich, daß sie nicht sollten dem sittlichen Intercsse widerstreiten, und also pflichtwidrig sein. Wenn nun aber Thätigkeitsformen, die ihrer Natur nach dem sittlichen Antriebe dienen können, und also auch häufig für ihn in Anspruch genommen werden, in den erlaubten Handlungen einem sinnlichen Impulse dienen: wie sollte es möglich sein, daß dadurch nicht der Zusammenhang dieser Fertigkeiten mit dem sittlichen Antriebe, mithin auch ihr Tugendgehalt geschwächt würde? Betrachten wir nun von hier aus den ganzen Umfang des sogenannten Erho-

lungslebens: so finden wir darin eine große Mannigfaltigkeit anmuthiger und zierlicher Fertigkeiten geschäftig, die wir nicht gerade Tugenden nennen, aber nahe verwandt finden wir sie den Tugenden, und müssen fast von ihnen allen rühmen, daß durch sie auch die pflichtmäßigen Handlungen, in denen sich die eigentlichen Tugenden zeigen, erst ihre höchste Vollkommenheit erlangen. Ist nun dieses nicht zu läugnen, wenn wir an die Meisterschaft in der Sprache, an die Anmuth in den Bewegungen, an das schöne Maaß in allen Aeußerungen und an so vieles andere denken: so werden wir doch auch gestehen müssen, daß diese Eigenschaften, wenn sie sich an den pflichtmäßigen Handlungen finden, dann auch Tugenden sind, wenn auch nur untergeordnete, weil sie hier nur durch den sittlichen Antrieb in Bewegung gesezt werden, welcher der Haupthandlung zum Grunde liegt. Kommen sie aber vor in dem freien Spiel des geselligen Verkehrs: dann freilich sind sie keine Tugenden, weil der Zusammenhang mit dem sittlichen Antriebe fehlt. Wie soll aber das beides neben einander hergehen, ohne daß eines dem andern schadet? Je wenniger der Lauf des Berufslebens unterbrochen worden, um desto
16 schwieriger wird es dann werden, in diesen seltenen Fällen jene Fertigkeiten, die ganz in den Ernst des Lebens hineingezogen sind, für die wenn auch unschuldigen sinnlichen Antriebe in Gang zu bringen. Je mehr Raum das Erholungsleben einnimmt, um desto mehr muß der Zusammenhang solcher Fertigkeiten mit den sittlichen Antrieben geschwächt werden, und also hier die Tugend allmählich verloren gehen. Daher ist auch hier das Endergebniß dasselbige. Wir dürfen es nie billigen, daß unsere wohlerworbenen Fertigkeiten bald einem sittlichen Antriebe dienen und bald einem sinnlichen. Wie unschuldig auch der leztere sein möge, das sinnlich begonnene kann doch nur sittenverderblich wirken; wenn also alles was zur Tugend gehört, in wahrem Fortschreiten bleiben soll: so müssen die Handlungen, die wir geneigt sind als erlaubte zu dulden, ganz aus dem Leben verbannt werden,

es müßte denn sein daß auch sie in der That von sittlichen Antrieben ausgehen.

Sonach ist nur noch übrig, daß wir diese Handlungen in Beziehung sezen mit dem dritten Begriff, nämlich dem der Güter und Uebel. Hier aber können wir nicht mehr ganz so verfahren wie bisher; denn wir haben es nicht mit den einzelnen Handlungen selbst zu thun, sondern mit dem was aus der Gesammtheit gleichartiger Handlungen hervorgeht. Und hier muß sich also zeigen, ob, wenn wir auf diese Weise jede Art von erlaubten Handlungen für sich betrachten, man sagen kann, daß sie, im allgemeinen und nur ihrem Inhalte nach angesehen, in der Mitte stehen zwischen dem sittlichen und unsittlichen. So wird es sich nämlich verhalten, wenn dasjenige, was sich aus ihnen als ein Ganzes gestaltet, weder ein Gut ist noch ein Uebel. Sollte aber dieses nothwendig entweder ein Gut sein oder ein Uebel: dann gewiß sind auch die Handlungen, woraus dieses hervorgeht, in dem einen Falle sittlich, in dem andern unsittlich. Nun ist gewiß, daß ohne die Gewohnheit des Spazierengehens keine schöne Gartenkunst vorhanden wäre, daß ohne die Neigung Musik in Masse zu hören, unsere großen Gattungen tonkünstlerischer Production nicht beständen, und eben so wenig die dramatische Kunst,
wenn sich niemand an ihren Darstellungen ergözte *). Könnten 17
wir nun wohl diese und andere ähnliche so große gemeinschaftliche

*) Sollte jemand einwenden, man könne doch eigentlich nicht sagen, daß diese Künste aus den angegebenen Handlungen, im ganzen betrachtet, entstünden: so bemerke ich dagegen, daß doch offenbar Musik hervorbringen und Musik aufnehmen und so auch das übrige beides zusammengehört, ja wesentlich dasselbige ist, und sich nur verhält wie Spontaneität und Receptivität, und daß daher alle festlichen Versammlungen dieser Art angesehen werden können als ein aus Einem Impuls hervorgehendes Ganze, das nur aus in dem angegebenen Verhältniß ungleichartigen Theilen besteht, in welchem einigen ihrer Beschaffenheit gemäß obliegt productiv hervorzutreten, den anderen das dargebotene aufzufassen und in sich lebendig zu erhalten.

Werke ganz aus dem sittlichen Gebiete verweisen und für sittlich gleichgültig erklären wollen? oder werden wir nicht immer sagen müssen, entweder es sei eine Unvollkommenheit wenn sie in einem Volke ganz fehlen, und dann sind sie ein Gut, oder es sei ein Verderben wenn sie in einem Volke auch nur irgendwie vorhanden sind, und dann sind sie ein Uebel. Sonach muß aber auch in dem einen Falle sittlich, und also irgendwann pflichtmäßig sein, sie machen zu helfen, und in dem andern unsittlich und auf alle Weise pflichtwidrig, sie nicht nach allen Kräften zu hindern und zu stören. Oder — um noch ein anderes Beispiel anzuführen — es könnte jemand sagen, die Thätigkeit der Gedankenerzeugung sei nur rein sittlich, wenn sie absichtlich auf *etwas* bestimmtes gerichtet entweder das geschäftige Leben begleitet und diesem angehört, oder sich auf dem Gebiet der Wissenschaft an der Leitung einer strengen Methode entwikkelt; aber Einfälle nicht sowol zu haben, denn das könnte als unwillkührlich nicht ganz hieher gehören, aber doch sie auszubilden und mitzutheilen, dieses könne doch nicht jenem gleichgestellt werden, sondern höchstens als etwas erlaubtes durchgehen. Ich aber entgegne, daß wie durch jenes das Geschäftsleben und die Wissenschaft *gemacht* wird, so durch dieses das freie gesellige Gespräch in seinen verschiedenen reizenden Formen; und ich könnte nicht absehen, warum dieses weniger als jene sollte entweder ein Gut sein oder ein Uebel. Ich trage daher kein Bedenken, hierauf gestüzt den Ausspruch zu thun, daß so große und bedeutende Gebiete der menschlichen Gesammthätigkeit keinesweges dürfen der sittlichen Beurtheilung entzogen werden; und ich glaube, es wird schwer sein, irgend eine Thätigkeitsform, die man gern als erlaubt möchte gelten lassen, aufzufinden, welche im großen betrachtet nicht einem solchen gemeinsamen Werke angehörte. Wie wir also auf der einen Seite sagen müssen, jede freie Handlung eines sittlichen Wesens muß entweder pflichtmäßig sein oder pflichtwidrig, und alle Fertigkeiten, welche in pflichtmäßigen Handlungen verwendet

werden können, dürfen niemals einem wenn auch noch so un- 18
schuldigen doch bloß sinnlichen Antriebe folgen: so auch alles, was aus freien Handlungen gleicher Art zusammenwächst, muß entweder ein Gut sein oder ein Uebel. Sonach würde der Begriff des erlaubten aufgehoben, und sein Inhalt müßte — wie, das lassen wir dahin gestellt sein — unter die beiden Glieder des Gegensazes, zwischen denen es sonach kein drittes gäbe, vertheilt werden.

Nachdem sich nun von allen Seiten her gleichmäßig dasselbe ergeben hat, kann wol die oft wiederholte Klage, das sei eben die Krankheit der Theorie, ihren Gegenstand so auf die Spize zu stellen, daß sie sich selbst dadurch alles Einflusses auf die Ausübung beraube, nicht weiter gehört werden; denn hier möchte schwerlich eine Wahl sein. Wenn wir ein sittlich gleichgültiges zwischen einschieben zwischen Gebot und Verbot, und also durch die Theorie selbst der Willkühr und dem einzelnen ja augenblikklichen Gutdünken einen Spielraum gestatten, was der Theorie mehr als alles andere entgegen ist: so geht dieser Einfluß ebenfalls verloren; aber es möchten überdies von der eigentlich sittlichen Theorie kaum noch unzusammenhängende Bruchstükke übrigbleiben, und sehr bald alles, was Pflicht auch im sittlichen Sinne sein soll, auf das Gebiet des äußern Gesezes beschränkt werden.

Nur das sind wir freilich schuldig zu erklären, wie doch dieser Begriff, wenn er so ganz unstatthaft ist, entstanden sei und sich so weit verbreitet habe. Dies hat aber auch keine Schwierigkeit, vielmehr führt schon das eben gesagte unmittelbar darauf. Das ist nämlich wol klar, daß der ursprüngliche Siz dieses Begriffes nicht das Gebiet der Sittlichkeit sein kann, auf welchem er eben gar nicht statthaft ist. Er gehört aber in das Gebiet des positiven Rechtes und Gesezes; und im bürgerlichen Leben giebt es ursprünglich in eben diesem Sinne ein erlaubtes, daß es nämlich in der Mitte steht zwischen dem gesezlichen und dem gesezwidrigen, als dasjenige offenbar, was das Gesez gar nicht

zu seinem Gegenstande gemacht hat. Denn in dem vorbürgerlichen Zustand, wo es kein äußerlich gebotenes und verbotenes giebt, giebt es eigentlich auch kein erlaubtes, und nur wir von dem gesezlichen Zustande aus werfen die Frage auf, ob dort alles erlaubt sei. Aber es giebt eben deshalb auch auf jener Stufe wenig individuelle Entwikklung des Willens, sondern nur eine gleichförmige Art und Weise. Mit dem Anfang des bürgerlichen Zustandes sezt das Gesez sich selbst als Gebot und Verbot, und zugleich erwacht im Gegensaz der individuelle Wille; beides von einem kleinsten beginnend in fortschreitender Entwikklung. In demselben Maaß aber entwikkelt sich auch dem Gesez *gegenüber* der Wille des einzelnen und bemächtigt sich des freigelassenen Thätigkeitsstoffes, und das ist das Gebiet des erlaubten. Zwar unterscheidet schon der Autor ad Herenn. *) erlaubende Geseze von nöthigenden Gesezen, und auch bei Cicero **) kommt dasselbe vor, und hernach eben so bei späteren römischen Rechtslehrern ***); und wahrscheinlich ist die Quelle dieser Vorstellung schon griechisch; allein es ist wol nicht zu bezweifeln, daß Erlaubnißgeseze im römischen Staate sich immer nur auf frühere Verbote bezogen als Aufhebung oder als theilweise Begrenzung derselben, und dies gilt auch von denen Erlaubnißgesezen, welche Kant versucht hat geltend zu machen. Ein bürgerliches Erlaubnißgesez ohne eine solche frühere Beziehung läßt sich nur denken in dem Falle, wenn sich für die Bürger eine bisher noch gar nicht vorgekommene Thätigkeit aufthäte. Aber auch dann wäre eine von der höchsten Gewalt ausgehende Erlaubniß doch immer ein Beweis, daß sie an dieser Thätigkeit Interesse nimmt, und wäre für eine Aufforderung oder Auctorisation zu achten. Man kann daher ge-

---

*) II, 10. utrum leges ita dissentiant, ut altera cogat altera permittat.

**) De Invent. II, 49. utra lex iubeat aliquid, utra permittat.

***) Legis virtus est imperare, vetare, permittere, punire. Modestin. L. 7 D. de legib. I, 3.

nau genommen keineswegs sagen, daß in einem Staate das Gesez eigentlich eine erlaubende Macht, folglich in demselben nichts erlaubt sei, als was vermöge eines Gesezes erlaubt ist. Vielmehr werden in dem gewöhnlichen Leben des Staates die Gesezhüter nie in den Fall kommen zu fragen, wer hat dir das erlaubt? ausgenommen da wo ein Verbot besteht, unter welches die Handlungen hätten subsumirt werden sollen, so daß die beständige Beziehung des erlaubten auf das verbotene wol nicht bezweifelt werden kann. Nur Barbeyrac *) geht von einer andern allgemeinen Voraussezung aus, als ob der Gesezgeber genau genommen über alle Handlungen seiner angehörigen zu disponiren habe, und also in der That nichts anders erlaubt sei als durch ihn. Allein dies ist nur für einen solchen Zustand richtig, in welchem die Obrigkeit im eigentlichsten Sinne eine väterliche Gewalt ausübt, und also eine gänzliche Unmündigkeit der Unterthanen vorausgesezt wird. Wie aber in einem solchen Zustande allerdings der Gegensaz zwischen dem erlaubten auf der einen Seite und dem gebotenen und verbotenen auf der andern fast verschwindet: so auch jener andere, daß der freie Wille des einzelnen sich fortentwikkelnd einzelnes vollbringt, das Gesez hingegen in allgemeinen Acten die Stabilität repräsentirt, d. h. es ist ein Zustand der als gesezlicher erst ein kleinster ist. Wo aber das bürgerliche Leben schon auf einer höheren Stufe steht, da nimmt der freie Wille der einzelnen immer mehr Material als erlaubt in Besiz und ruft es auch hervor, und aus diesem erst bestimmt dann, wenn die gemeine Sache es erfordert, das Gesez wiederum einiges als gesezmäßig und geboten, und anderes als verboten und gesezwidrig. Und so ist es natürlich immer ein sehr gutes Zeichen für einen Staat, wenn sich in demselben eine recht große Mannigfaltigkeit von erlaubten Handlungen, als die Hauptmasse der gemeinsamen Thätigkeit, gestaltet. Es ist das Zeichen von

*) In der Uebersezung des Grotius B. 1, S. 49, Note 5.

einer erfolgreichen Regsamkeit, und zugleich von einer dem Gemeinwohl so zusagenden Richtung derselben, daß die Gesezgebung nicht nöthig findet die Aeußerungen des freien Willens der einzelnen durch Verbote zu hemmen oder ihnen durch Gebote ein Gegengewicht zu geben. Hier also ist der eigentliche Siz des erlaubten, und jede Handlung wird so genannt, welche, wenn sie aus dem freien Willen der einzelnen entspringt, aus dem Gesez nicht kann angefochten werden. Auf diesem Verhältniß also, daß ein handelnder Wille da sei und ein Gesez außer dem Willen, ruht der Begriff wesentlich; und je mehr dem freien Willen der einzelnen in diesem Verhältniß überlassen ist, um desto lieber und kräftiger unterstüzen sie auch wieder das Gesez. — In diesem vom bürgerlichen Gesez frei gelassenen Gebiete aber gestaltet sich früher oder später ohnfehlbar wieder ein anderes feststehendes, nämlich das Gebiet der Sitte und der öffentlichen Meinung. Hier finden wir also wieder bestimmte übereinstimmende Billigung und Mißbilligung, welche wir aussprechen, wenn wir nach Maaßgabe der Wichtigkeit und der Beschaffenheit des Gegenstandes das eine anständig oder schikklich nennen, und das andere mit den entgegengesezten Namen bezeichnen. Nicht ist diese dem Gebot und Verbot des Gesezes zu vergleichen; denn die Sitte gebietet nicht, weil sonst unterbleiben würde was sie verbietet, und umgekehrt verbietet sie auch nicht gleich dem Gesez was sonst geschehen würde; sie ist nichts außer dem Willen der einzelnen, son-
21 dern sie ist die Uebereinstimmung dieser einzelnen Willen. Darum freuen wir uns auch hier nicht daran, als wäre es eine Folge schöner und freier Entwikklung, sondern wir achten es als ein Zeichen herannahenden Verfalls der Gesellschaft, wenn es sehr viele Handlungsweisen giebt, welche die Sitte gleichgültig übersieht, und über welche sich die öffentliche Meinung nicht ausspricht. Und so erscheint es denn, weil das erlaubte dem Rechtsbegriff angehört, und nicht dem Pflichtbegriff, auch ganz natürlich, daß wir schon auf dem Gebiet der Sitte, welches auch schon

außer dem des Rechtsbegriffes liegt, keinen Wohlgefallen haben an einem solchen mitten zwischen dem löblichen und tadelnswerthen inne liegenden. Viel weniger also noch auf dem Gebiete des eigentlichen sittlichen Pflichtbegriffs, wo jede Bestimmung nichts anderes ist als der sich selbst sezende vollständige Wille des einzelnen selbst. Denn eher noch kann jene freie Uebereinstimmung der einzelnen Willen unsicher erscheinen, so daß wir nicht wissen ob wir etwas sollen anständig nennen oder unschikklich, als daß dem einzelnen Willen für sich ähnliches begegnen könnte.

Es scheint daher nothwendig zu folgen, daß wenn man das sittliche Handeln so ansieht wie hier überall vorausgesezt wird, daß nämlich die Vernunft nicht bloß abschlägt oder genehmigt, sondern ursprünglich die Handlungen bildet, alsdann das erlaubte von diesem Gebiet verwiesen werden muß, so daß kein sittlich handelndes Subject eine Handlung zu Stande bringt unter dem Titel einer erlaubten, sondern das erlaubte gehört nur dem Rechtsgebiet an, aber das dort erlaubte thut der sittlich handelnde in jedem einzelnen Fall nur als die Pflicht des Augenblikks, oder unterläßt es, weil er eine andere zu thun hat. Und nur wenn die Vernunft im sittlichen Handeln beschränkt wird auf Gewährung oder Versagung des anderwärts her geforderten, wie dies allerdings der Fall ist, wenn sie nur ein Gesez aufstellt, wonach sie die Tauglichkeit der Maximen beurtheilt, selbst also nichts thut als Recht sprechen; in einer solchen Sittenlehre muß des erlaubten viel aufgestellt werden. So daß die Zulassung dieses Begriffes auf dem sittlichen Gebiet ein charakteristisches Merkmal derjenigen ethischen Systeme ist, welche ich die negativen genannt habe. Wer aber verlangt, es solle sich im sittlichen Menschen alles nur als Organ zur Intelligenz verhalten, der kann jenen Begriff nicht zulassen, sondern muß auch fordern, daß jede Handlung der Idee der Sittlichkeit widerspreche, zu welcher der Impuls nicht von der Intelligenz ausgegangen ist.

Ohne nun hiervon das mindeste nachzulassen, kann ich doch 22

den Sprachgebrauch nicht verdammen wollen, welcher diesen Ausdrukk nicht rein auf das Gebiet des bürgerlichen Gesezes beschränken will; und es ist mir nur noch übrig, die Erweiterungen zu bezeichnen, welche ihm in Uebereinstimmung mit dem bisherigen gestattet werden können. Denn zuerst können wir ja unser ganzes Sein und Leben im Staat so ansehen, daß wir durch eine freie Willensbestimmung hineintreten. Wenn diese nicht in *allen* Staaten auf eine so bezeichnende und feierliche Weise zur Anschauung gebracht wird, wie in einigen: so ist das eher ein Fehler zu nennen, aber die Sache ist überall dieselbe. Was nun von dieser Willensbestimmung gilt, daß nämlich durch *dieselbe* eine große Menge von künftigen Handlungen schon im *voraus* bestimmt sind, diejenigen aber, von denen dieses nicht gesagt werden kann, eben die erlaubten sind, die wir schlechthin so nennen — sie sind es aber eigentlich nur in Bezug auf jene Willensbestimmung —: eben das muß gelten von allen Willensbestimmungen, durch welche ein dauerndes Verhältniß angeknüpft wird, daß alle nicht durch sie schon im voraus bestimmten Handlungen in Beziehung auf sie erlaubt sind, jede von ihnen ist aber jedesmal, wenn sie vollzogen wird, dennoch für den Thäter nur *entweder* pflichtmäßig oder pflichtwidrig. Ob sie nun aber das eine oder das andere ist, ob, nachdem der einzelne sittliche Impuls gegeben war, der Gedanke der Handlung auch an die Totalität der sittlichen Aufgabe gehalten worden ist, und sich kein Widerstreben gefunden hat, oder ob es sich entgegengesezt verhält, das wird in den meisten Fällen nur der Thäter selbst wissen, und wem er es offenbaren will. Jeder andere kann von jeder Handlung eines anderen, welche nicht schon durch ein ihm bekanntes Verhältniß des Thäters irgendwie müßte im voraus bestimmt worden sein, auch nur sagen daß sie von seinetwegen und für seine Kenntniß eine erlaubte sei. Wodurch aber auch der beurtheilende, wenn er anders sich selbst recht versteht, den Thäter keinesweges davon frei sprechen will, daß er bei der Handlung selbst sich in

einem Zustande vollkommner sittlicher Zustimmung müsse befunden haben.

Und was diesem Gebrauch des Wortes den weitesten Spielraum eröffnet, das sind die engen Grenzen, in welche das Sich offenbaren wollen selbst eingeschlossen ist. Wir können den Zustand der festen Ueberzeugung und gänzlichen Zustimmung zu unsern Handlungen fast nur dann in Worte fassen und mittheilen, wenn
wir selbst genöthigt gewesen sind mit Worten zu rechnen, wenn 23
uns diese vollkommne Sicherheit entstanden ist durch überwundene Bedenklichkeiten, durch aufgelöste Zweifel, durch eine wohl abwägende Wahl zwischen verschiedenen Ansprüchen; und dies ist vielleicht bei den meisten unserer freien Handlungen der Fall, aber diese sind dann nicht die begeistertsten, nicht die reinsten. Die vollkommenste Sittlichkeit ist nur da, wo unsere volle Ueberzeugung sich gleich, und ohne daß etwas anderes dazwischen tritt, der Handlung zuwendet und sie gestaltet, und solche Handlungen sind es, auf welche wir auch lange hernach noch mit derselben Befriedigung sehen. Von solchen Augenblikken aber, die nicht auch innerlich durch Worte vermittelt waren, durch Worte Rechenschaft zu geben ist uns nicht verliehen; und so müssen wir oft zufrieden sein, wenn das Urtheil anderer uns das als etwas wol erlaubtes durchgehen läßt, worin wir selbst uns der sittlichen Kraft unseres eigenthümlichen Lebens auf das bestimmteste bewußt geworden sind.

XII.

Ueber den Begriff des höchsten Gutes.

Erste Abhandlung.

Gelesen am 17. Mai 1827. *)

1 Es ist, glaube ich, keine gewagte Behauptung, daß die Sittenlehre als Wissenschaft sich in einem unerfreulichen Zustande befindet. Die Productivität auf diesem Gebiet ist äußerst gering, und auch das wenige wird weniger als alles andere beachtet. Demohnerachtet kann man nicht sagen daß sie etwa als eine ältere Wissenschaft schon so völlig ausgebaut sei, daß aus diesem Grunde der größte Theil des wissenschaftlichen Bestrebens sich anderen Regionen zuwende. Denn dann müßte sie lange Zeit hindurch auf eine gleichmäßige Weise sein bearbeitet worden, welches doch keinesweges der Fall ist. Vielmehr scheinen die vielen und auch in der neueren Zeit schnell auf einander folgenden Veränderungen zu beweisen daß keiner von den früheren Versuchen eine feste Ueberzeugung begründet habe; und es wäre nicht übereilt, den Schluß zu ziehen, daß wahrscheinlich der rechte Weg noch nicht eingeschlagen sei. Die kantsche Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit ihrem kategorischen Imperativ machte freilich ein glänzendes Glükk; aber schon die Ausführung auf

*) Gedrukkt unter den Abhandlungen aus dem Jahre 1830.

diesem Grunde, welche in der Rechtslehre und Tugendlehre als
die wirkliche Metaphysik der Sitten auftrat, vermochte nicht den
ersten Erfolg zu unterstüzen. Fichtes System der Sittenlehre
ist unter allen Werken dieses ausgezeichneten Denkers vielleicht
das der Form nach vollendetste; die Wirkung aber, die es her-
vorgebracht hat, ist verhältnißmäßig wol die geringste. Läßt sich
nun doch keinesweges annehmen daß es im allgemeinen an In-
teresse für den Gegenstand dieser Wissenschaft fehle; dürfen wir
uns vielmehr wol das Zeugniß geben, daß auch in den verwor- 2
rensten Zeiten Sittlichkeit und sittliche Gewißheit nie aufgehört
haben als zu unsern wichtigsten Angelegenheiten gehörig auch den
Forschungen derer empfohlen zu sein, welche berufen sind überall
auf die lezten Gründe zurükkzugehen: so kann die Schuld eines
solchen Mißlingens nur in der wissenschaftlichen Behandlung des
Gegenstandes gesucht werden; und am nächsten liegt dann immer
die Vermuthung, daß jede Sittenlehre, welche nur in der Form
von Pflichtenlehre oder Tugendlehre auftritt, sei es in einer von
beiden allein oder auch daß man beide verbindet, nur eine ge-
ringe Befriedigung gewähren könne. Wenn auch wirklich ein
System von Pflichtformeln das ganze Leben umfaßt, so daß der
Besizer desselben sich niemals rathlos finden kann oder auch nur
unaufgeregt: so findet es doch seine Anwendung immer nur in
den einzelnen Fällen, und hält die Aufmerksamkeit an diesen fest;
ein lebendiger Zusammenhang alles dessen aber, was von dem
vernünftigen Willen oder von der Gesezgebung der Vernunft aus-
geht, kommt hiebei nirgend zum Vorschein. Auch diejenige Pflich-
tenlehre, wozu ich die ersten Grundlinien in einer früheren Ab-
handlung aufgezeichnet habe, konnte das was sie allerdings vor-
aussezte als die Abzwekkung aller sittlichen Handlungen, nämlich
die sittliche Aufgabe in ihrem ganzen Umfang zu lösen, in dieser
Form nicht so zur Darstellung bringen, daß dieser ganze Umfang
ausgefüllt vor Augen träte; denn die Natur jenes Begriffes lei-
det es nicht. Stellt nun gar eine Pflichtenlehre solche Formeln

auf, welche noch Collisionen zulassen: so erscheint die Totalität des Lebens ganz verworren, so daß klare sittliche Bestimmungen nur als einzelne zerstreute Lichtpunkte auftreten, ohne auch nur den Anspruch machen zu wollen, daß jenes verworrene völlig könne geordnet und die Verwirrung durch ein bestimmtes und umfassendes Verfahren gelöst werden. Denn es findet sich in solchen Behandlungen nirgend ausgesprochen, daß wenn nur das pflichtmäßige Handeln einmal durchgeführt wäre, alle solche Collisionen unmöglich geworden sein müßten. Nicht anders ist es auch in beider Hinsicht mit der Tugendlehre. Die Tugend ist die sittliche Vollkommenheit des handelnden einzelnen, und wird immer nur in diesem gefunden. Der einzelne aber ist, wenn man von der leeren Dichtung eines völlig isolirten Zustandes abstrahirt, theils nur in einem sehr engen Gebiet allein und abgeschlossen zu ergreifen, theils aber auch kann man ihn innerhalb dieses Raumes doch nicht vollständig verstehen. Fragen wir
3 wo die Tugend sich zeigt: so finden wir uns ursprünglich auf das Entstehen eines Entschlusses, auf den Moment einer Willensbestimmung hingewiesen. In dieser liegt zunächst alles lobenswürdige und verdienstliche; versteht sich daß ich unter Willensbestimmung nicht nur das innere Wort verstehe, sondern daß ich die wirkliche Bewegung, den Impuls, der sich von da an durch den ganzen seelischen und leiblichen Organismus fortpflanzt, als mit darin enthalten denke. In wiefern aber nun durch diese Thätigkeit das in der Willensbestimmung vorgebildete wirklich ins Leben tritt, das fällt durchaus nicht mehr in das Gebiet des handelnden, und das sittliche Werk kommt also in einer solchen Darstellung nicht ans Licht. Denn die Tugend ist nicht größer, wenn die That vollkommen gelingt, und nicht kleiner in dem andern Fall; indem dieses mehr oder weniger überall von der Mitwirkung oder Gegenwirkung anderer abhängt. Es lohnt kaum die Einwendung hiegegen zu widerlegen, daß doch Geduld, Beharrlichkeit u. dgl. Tugenden nicht eine neue Willensbestimmung

hervorbringen, sondern sich nur in dem Verlauf einer schon gefaßten offenbaren. Denn es sind hier nur zwei Ansichten möglich. Denken wir uns eine Hemmung der verlaufenden Thätigkeit eingetreten oder vorgebildet: so ist auch eine neue Willensbestimmung in Beziehung auf dieselbe zu fassen, und dann erklären sich auch diese Tugenden auf die obige Weise, sie sind die Quelle der richtigen Willensbestimmungen in Bezug auf eintretende Hemmungen der schon bestehenden sittlichen Thätigkeit. Fassen wir aber die Sache anders, und sagen, diese Tugenden verhinderten eben daß Hemmungen gar nicht einträten: so sind sie dann auch nichts besonderes für sich, sondern nur die Stärke der jedesmaligen ursprünglichen und unterbrochen fortwirkenden Willensbestimmung. Ueber diese also hinaus zum Ergebniß der That, zum Werk, kommen wir mit der Tugend niemals. Ist aber nun dieses enge Gebiet aus sich selbst vollkommen zu verstehen, so daß der handelnde einzelne vollständig verstanden ist als solcher, wenn sein Tugendzustand gegeben wird? Auch dies ist wol kaum zu bejahen. Denn die Willensbestimmung könnte doch nie die sein welche sie ist, wenn die Auffassung der Elemente, welche den durch eine Willensbestimmung auszufüllenden Moment constituiren, eine andere gewesen wäre. Diese Auffassung hängt freilich zum Theil auch von eigner Willensbestimmung ab, und insofern fällt sie auch, wiewol dies häufig nicht einmal anerkannt wird, in das Gebiet der Tugend. Eben so sehr aber ist sie abhängig von dem Gesammtzustand, welcher nicht ohne Mitwirkung anderer entstanden ist. Und so ist das unter dieser Form darstellbare sittliche ebenfalls nach beiden Seiten hin abgebrochen und vereinzelt. Wenn nun aber noch die Größe der Tugend abhängt von dem Widerstand, welchen sie überwindet; und wenn dieser keinesweges allein oder auch nur vorzüglich von den äußeren Dingen ausgeht, sondern bei weitem größtentheils von entgegenstrebenden menschlichen Handlungen: so muß also auch hier, soll anders die Tugend sich herausheben und be-

merklich werden, die große Masse des Lebens eben so verworren erscheinen als dort.

Schon dieses erklärt mir wenigstens hinreichend jene herrschende Gleichgültigkeit gegen die wissenschaftliche Sittenlehre. Wie kann man sich für eine Darstellung des sittlichen interessiren, die nur fragmentarische Einzelnheiten aufzustellen vermag und worin das sittliche immerfort durch die Fortdauer des unsittlichen bedingt erscheint? Wie anders ist es doch mit der Naturwissenschaft in ihrem ganzen Umfange betrachtet, wie weit sie auch noch von ihrem Ziele entfernt sein mag! Denn wenn auch jemand sagen wollte, das höchste Ziel, was sie sich gestekkt haben könne, sei doch nur, unsern Weltkörper und die in ihm waltenden Kräfte im Zusammenhange mit den noch bestehenden und den schon ausgelebten körperlichen Dingen für die Erkenntniß vollständig aufzuschließen, und dann dieses als einen Typus zu gebrauchen, um die allgemeine Vorstellung auch von den andern Weltkörpern mehr zu beleben und näher zu bestimmen; diese insgesamt aber seien ja auch nur einzelnes und abgerissenes, von dem uns noch völlig verschlossenen allgemeinen Raum umgeben und auseinandergehalten, also auch durch ihn bestimmt: so wäre doch dadurch keinesweges ein ähnliches Verhältniß aufgestellt wie auf dem Gebiet der Sittenlehre. Denn einestheils hängt die Erkenntniß des Weltkörpers gar nicht davon ab, daß jener allgemeine Raum als Natur unerkannt bleibe, vielmehr muß jeder schon im voraus überzeugt sein, daß unsere Naturerkenntniß der Weltkörper nur um so vollkommner werden würde, wenn jener Raum uns auch erkennbare Natur geworden wäre: anderntheils aber sind doch zunächst die in dem Weltkörper thätigen Kräfte und deren Erzeugnisse der eigentliche Gegenstand der Naturwissenschaft; und diese sucht sie keinesweges als einzelnes und fragmentarisches zu verstehen, sondern immer tiefer in ihren Zusammenhang einzudringen, und die Kräfte mit den Gesezen ihres Verhaltens als Ein
5 unzertrennliches Ganze, durch welches zugleich auch das ganze

System der lebendigen körperlichen Dinge gegeben ist, aufzufassen und darzustellen. Auf dem ethischen Gebiet aber ist grade jene schon erwähnte und überall wo nichts als Pflichtenlehre oder Tugendlehre aufgestellt wird unvermeidliche an sich aber höchst unnatürliche Trennung der Handlungsweise und Thätigkeit von dem daraus hervorgehenden Werke das wodurch am meisten alles Interesse an derselben aufgehoben wird. Kommt doch das meiste von dem was in der menschlichen Welt geschieht, und auch unser Leben bedingt und bestimmt, nicht durch unsere und anderer einzelner sittliche Willensbestimmungen und pflichtmäßiges Handeln zu Stande, sondern auf eine andere Weise: so kann man den Vorsaz, sich aller Versuche die Regeln des sittlichen Handelns wissenschaftlich zu begründen und zusammenzustellen lieber ganz zu enthalten, nicht füglich ungünstiger beurtheilen, als jenes ähnliche, daß nicht wenige Seefahrer die Kunst zu schwimmen vernachlässigen und gering achten, weil sie ihnen nämlich, wenn ein Unglükk ihnen auf offner See zustößt, nur Ursache wird zu verlängerter Qual, ohne sie doch retten und zum Ziele führen zu können; und sie sei nur gut, sprechen sie, für diejenigen welche auf dem Festlande lebend nur zum Scherz und anständiger Leibesübung wegen ins Wasser tauchen, nicht aber für diejenigen die auf demselben ihr Leben führen. Denn wirklich eben so ist es auch mit der Sittenlehre in einer solchen Gestalt, ohne daß ihre Ausübung zu dem hinführt was doch in den Wünschen liegt, oder in der Gesammtheit der Zwekkbegriffe will ich lieber sagen, damit mir nicht auch die Sprache in das Gebiet des zufälligen hinabgezogen werde, in solcher Gestalt, sage ich, leistet sie denen gar nichts, die das Meer eines wahrhaft selbstthätigen Lebens zu durchschiffen haben; sondern nur, wenn es solche giebt, die in eine so feste und starre Ordnung gestellt sind, in welcher sich schon das meiste für jeden von selbst versteht, und nur selten in einzelnen Augenblikken einer zu einer wahrhaft freien Thätigkeit aufgefordert wird, wobei es aber nicht darauf ankommt etwas

zu bewirken, sondern nur sich so oder so selbst darzustellen, denen kann sie die Regel ihrer Bewegungen angeben. Darum habe ich mich auch in alle diese herrlichen Lobpreisungen niemals finden können, wie wohl und voll sie auch klingen, von einer Pflichtmäßigkeit des Handelns, welche gar nicht daran denke, was dabei herauskommt oder nicht, und von einer Tugend, welcher gar nichts darauf ankommt, ob das auch gelingt und wohl geräth woran sie sich sezt, oder nicht, sondern dieses, wie es nun eben jeder meint, dem Zufall oder der göttlichen Vorsehung anheimstellt. Geht eine Handlung von einem Zwekkbegriff aus: so kann sie auch nur darnach geschäzt werden, wie viel oder wenig jener Begriff durch sie seinen Gegenstand erhält. Will ich aber nichts bewirken, warum handle ich? Geschieht es auch nur um mich andern als einen solchen und so gesinnten zu zeigen: so will ich ja doch etwas in diesen bewirken. Es bliebe also nur übrig, daß jeder nur handelt um so zu sein und zu bleiben wie er ist. Aber dazu brauchen wir nie etwas bestimmtes zu thun, oder aus zweien und mehrerem, was vorhanden ist, lieber eines als das andere zu wählen; sondern nur irgend etwas zu thun. Denn wird nur das Leben durch Thätigkeit erhalten: so bleibt jeder auch dadurch was er ist. Haben demohnerachtet diese Darstellungen der Sittlichkeit durch die heilsame Strenge, welche sich darin ausspricht, einen großen und vielleicht auch vortheilhaften Einfluß gehabt auf die durch eine luftige schmeichlerische Skepsis von der tieferen Strenge religiöser Zusprache entwöhnte Menge: so kann eine Wirkung, die bei vielen gewiß nur auf der magischen Kraft der Formeln beruhte, für ihren wissenschaftlichen Werth um so weniger beweisen, als auch jener Einfluß in denen Kreisen, wo die Tongeber geistiger gebildet sind und schärfer prüfen, sich niemals bedeutend erwiesen hat. Denn diesen konnte es nicht entgehn, wie nicht nur auch hier, was die Anwendbarkeit der Lehre im Leben betrifft, mit der Lehre zugleich auch ein neues Feld für Täuschungen sich eröffnete, und je innerlicher der Maaß-

stab war, um desto weniger Sicherheit, ob sich nicht sinnliches
doch unter das geistige gemischt und die Sittlichkeit verunreinigt
habe, sondern auch, und das ist das wichtigste, wie wenig diese
Vorschriften geeignet waren, alles das was doch unläugbar aus
den freien Willensbestimmungen der Menschen hervorgeht, zu um-
fassen, und es nicht bloß scheinbar sondern wahrhaft als ein sitt-
liches zu bestimmen. Wenn z. B. die Frage skeptisch aufgewor-
fen wird, ob, wenn es den Staat nicht schon gäbe, es eines
Menschen Pflicht sein könnte ihn zu errichten: so ist offenbar der
Staat, der doch nothwendig ein aus freien Willensbestimmungen
entstandenes ist, gar nicht sittlich bestimmt, sondern er ist ur-
sprünglich entweder ein unsittliches oder ein sittliches zwar, aber
auf ganz unbekannte Weise. Wenn Verbesserungen in den Grund-
verhältnissen der verschiedenen Klassen von Staatsbürgern davon
abhängig gemacht werden, daß eine große Mehrheit sie in An- 7
spruch nehme, dieses in Anspruch nehmen aber nicht seinen be-
stimmten Ort hat unter den sittlichen Handlungen oder Pflich-
ten: so sind auch jene Verbesserungen, weil nicht Handlungen
dessen der sie vollzieht, sondern derer welche sie in Anspruch
nehmen, keinesweges sittlich bestimmt, sondern sie sind bloße Na-
turereignisse. Wenn die schönen Künste als eine Vorbereitung zur
Sittlichkeit deducirt werden, der Gebrauch derselben aber nur als
mit in den Inbegriff der geistigen Erhaltungsmittel gehörig ver-
ordnet wird: so kann man wol nicht sagen daß dieses große Ge-
biet freier Thätigkeit sittlich bestimmt sei, da doch beides, was
wesentlich zusammengehört, nicht zusammentrifft. Wenn einer ein
Künstler werden soll, nicht aus willkührlichem Vorsaz, sondern
nur aus Antrieb der Natur, im allgemeinen aber jeder seinen be-
sondern Beruf wählen soll nicht sowol aus Antrieb der Natur
als um der Ueberzeugung willen dadurch den Vernunftzwekk am
besten befördern zu können, nirgend aber bestimmt ist wie der
Antrieb der Natur vom eigenwilligen Vorsaz zu unterscheiden,
und eben so wenig hier diese Ueberzeugung als ein sittlich gewor-

denes erscheint: so ist auch diese wichtige Angelegenheit mehr scheinbar als in der That sittlich bestimmt, sondern auch hier zulezt alles auf Naturereignisse, auf etwas was sich von selbst verstehn soll, gestellt. Und doch ist Fichtes System der Sittenlehre das vortrefflichste in dieser Gattung. Es ist demnach ein ganz allgemeines Ergebniß dieser Darstellungsweise, daß dabei große Gebiete menschlichen Handelns von unstreitig sittlichem Gehalt in der Sittenlehre doch nicht abgeleitet und in ihrer Nothwendigkeit begreiflich gemacht, sondern nur als ein zulässiges oder erlaubtes durchgelassen werden, und daß ein keinesweges durchschauter und wissenschaftlich gebildeter, sondern verworrener, aber in dieser Verworrenheit tief eingreifender Unterschied entsteht zwischen dem, was der Mensch nicht von der Vernunft getrieben sondern nur seiner Natur nach, aber doch eben so unvermeidlicher als unverwerflicher Weise thut, und dem was er seiner Vernunft nach thun soll. Eine Darstellung dieser Art spiegelt dann auch nur eine sehr unvollkommne Entwikklung des sittlichen Bewußtseins ab. Denn dieses kann, so wie es die von der Vernunft gebotenen Handlungen begleitet oder ihnen vorangeht, bei den von der Natur ausgehenden nicht vorhanden sein. Der ursprüngliche Impuls ist also auch auf dem lezten Gebiet derselbe in sol-
8 chen Fällen, wo, wenn die Handlung vorgebildet ist, ein negatives oder limitatives Vernunftgebot eintritt, und in solchen, wo die Vernunft durch nichts dergleichen den Uebergang von der Vorbildung zur Ausführung hemmt.

Zwei früher vorgelesene Abhandlungen, von denen die eine eben diese Vorstellung von einem sittlich erlaubten einer Kritik unterwirft und ihren wissenschaftlichen Gehalt beleuchtet, die andere aber den angenommenen Gegensaz zwischen Naturgesez und Sittengesez in Anspruch nimmt, haben die Abzwekkung, auf diese Unvollkommenheiten aufmerksam zu machen und der Abhülfe vorzuarbeiten. Denn wenn Naturgesez und Sittengesez auf dem Gebiet der menschlichen Freiheit so zusammenfallen, daß aus der

menschlichen Natur gesund und vollkommen entwikkelt alles hervorgeht was der Mensch seiner Vernunft gemäß thun soll, und nichts anderes: nun so muß auch die Vernunft in ihren sittlichen Forderungen alles das vorbilden was die gesunde Natur wirklich ans Licht bringt; und wenn der Begriff des erlaubten auf unserm Gebiet keine andere Geltung hat als die ihm dort beigelegt wird: so entsteht die Aufgabe, alles was unter denselben subsumirt worden ist, zu sichten und in theils von der Vernunft wirklich gefordertes theils der Natur wirklich zuwiderlaufendes aufzulösen. Die gegenwärtige will den Versuch empfehlen, ob nicht den aufgezeigten Mängeln der Sittenlehre abgeholfen und sie in einen richtiger und gerader auf das Ziel hinführenden Entwikklungsgang geleitet werden könnte durch Wiederaufnahme einer früher schon angewendeten, aber nicht zu ihrer rechten Ausbildung gelangten Methode, nämlich die Construction des höchsten Gutes. Daß dies[illegible] der hellenischen Philosophie nach Sokrates eine Hauptaufgabe der Ethik war, und ein streitiger Ort, indem in der Behandlung derselben der Charakter der verschiedenen Schulen sich bestimmt aussprach und der unter ihnen stattfindende Gegensaz ins Licht trat, seze ich als bekannt voraus, enthalte mich aber hier aller geschichtlichen Auseinandersezung, und will nur suchen anzugeben, was ich für die eigentliche Tendenz dieses Ausdrukkes halte, und was mir durch den Gebrauch desselben für die Sittenlehre erreicht werden zu können scheint.

Zuerst will ich nur bevorworten, daß ich dabei nicht an den adjectivischen Gebrauch des Wortes anzuknüpfen denke. Denn gutes und böses oder übles beziehen wir entweder auf äußere Verhältnisse, und dies ist das zu etwas oder in Beziehung auf ein anderes gute oder üble, welches wir auch das nüzliche oder förderliche und sein Gegentheil nennen. Hiervon kann hier unmittelbar gar nicht die Rede sein; wenn gleich, beiläufig gesagt, nicht zu läugnen ist, es gehöre ebenfalls zum höchsten Gute, daß

alles förderliche da sei, ja sogar alles was zum höchsten Gut gehört müsse auch ein förderliches sein, und schädliches könne in dem Inbegriff desselben nirgend vorkommen. Außerdem brauchen wir nur gut und böse von menschlichen Handlungen oder Gemüthszuständen, entweder auch in dem obigen Sinne, insofern sie zu etwas, und also um eines andern willen gesezt und gebilligt werden, und dann gilt das eben gesagte; oder so daß wir sie an und für sich als solche bezeichnen. Aber dann wird die gute Handlung offenbar zurükkzuführen sein auf ein pflichtmäßiges, der gute Gemüthszustand aber wird seinen Ort in dem Gebiet der Tugend finden; und wollten wir auch unter dem höchsten guten nicht ein einzelnes solches verstehen, sondern den Inbegriff von allen, so kämen wir doch nicht aus Pflicht und Tugend heraus, und würden mit der Anwendung der Formel nichts wesentliches gewinnen. Substantivisch kennen wir außer der eigentlich ethischen selbst noch z[illegible]ebrauchsweisen, zwischen denen aber gar kein Zusammenhang statt zu finden scheint. Die eine ist politisch und ökonomisch, indem wir die einzelnen Oerter des Nationalreichthums, Grundstükke, Bergwerke, zum Erwerb bestimmte Gebäude, Güter nennen; die andere religiös und speculativ, indem Gott nicht selten das höchste Gut genannt wird. In dem lezteren ist keine Analogie mit dem ersten. Denn ist die Meinung, daß Gott das höchste Gut für den Manschen sei: so wäre dies ein uneigentlicher Ausdrukk, und besser würde gesagt, die Liebe zu Gott oder die Erkenntniß von Gott oder die Leitung und Fürsorge oder die Gnade Gottes, wie man es eben nennen wollte, oder um auch dies mystische hinzuzufügen, der Genuß Gottes sei dies höchste Gut. Wird aber Gott so genannt in demselben Sinne, in welchem man ihn auch das vollkommenste Wesen nennt, weil nämlich alles gute und nichts als gutes in ihm gesezt sein kann: so geht dieser Gebrauch offenbar auf das adjectivische zurükk, und kann also hier nicht in Betracht kommen. Der ökonomische Gebrauch hingegen hat mit dem ethischen

die größte Analogie, und kann demselben füglich zur Erläuterung dienen. Jene Güter nämlich sind immer etwas aus der menschlichen Thätigkeit hervorgegangenes, aber zugleich dieselbe in sich schließendes und fortpflanzendes. Vermögen sie das lezte nicht mehr, wie etwa eine abgebaute Grube oder ein ganz ausgesogener und deshalb verlassener Akker: so hören sie auch auf ein Gut zu sein. Dasselbe habe ich von dem früheren ethischen Gebrauch in meiner Kritik der Sittenlehre zu zeigen gesucht, das alle alten Schulen, welche diesen Begriff verarbeitet haben, wie verschieden auch ihren Ansichten gemäß die Anwendungen des Begriffs waren, doch insgesammt dadurch das durch die sittliche Thätigkeit hervorgebrachte, in so fern es dieselbe auch noch in sich schloß und fort entwikkelte, bezeichnen wollten. Der Ausdrukk höchstes Gut aber ist ebenso überall nicht in dem Sinne comparativ, in welchem ein höchster Grad zwar jeden niederen gewissermaßen in sich schließt, zugleich aber auch so ausschließt, daß doch von ihm für sich nicht weiter die Rede sein kann; sondern in dem Sinne, in welchem jedes Ganze größer ist und vollkommner als seine einzelnen Theile, aber doch nicht erkannt und dargestellt werden kann, als in so fern diesen dasselbe auch widerfährt. Wenn z. B. auch der Reichthum und die Gesundheit Güter genannt werden: so geschieht es, weil beide eine Menge von freien Handlungen voraussezen, ohne welche sie nicht zu Stande kommen; aber es geschieht auch nur in so fern als diese für sittlich gehalten werden. Zur Gesundheit rechnet man wesentlich mit die vollkommne Entwikklung aller leiblichen Kräfte, und diese erfolgt nur durch eine Menge freier auf die Selbsterhaltung gerichteter Handlungen. Wer die Gesundheit für ein Gut achtete, der achtete auch diese Handlungen für sittliche, vielleicht nicht jeder in so fern sie Uebungen waren, aber doch gewiß in so fern sie ein Bewußtsein des werdenden Wohlbefindens und also einen Genuß in sich schlossen. Und eben so halten vielleicht viele zwar den Reichthum für ein Gut, die Arbeit aber nur für eine Sache der Noth; dann

aber auch gewiß den Reichthum, der nur durch angestrengte Arbeit und Entbehrung bei kleinem herbeigeschafft wird, noch lange für kein Gut, sondern eher für einen Mangel, die leitenden und gebietenden Thätigkeiten hingegen, aus denen er bei großem erwächst, desto gewisser für sittliche. Beide aber, Gesundheit und Reichthum, sind auf der andern Seite nur Güter, weil und so fern es ihnen wesentlich ist, und nicht etwa nur ein zufälliges, daß sich sittliche Thätigkeiten und Zustände in ihnen erzeugen. Eine verschlafene Gesundheit wäre kein Gut; aber Schlaf außerhalb des naturgemäßen Wechsels zwischen Wachen und Schlaf ist auch schon eine Störung der Gesundheit. Aehnliches ließe sich
11 auch vom Reichthum sagen; es ist aber minder einfach, weil der eine ihn in dieser, der andere in jener Betrachtung für ein Gut hält. Wenn wir ein Werk der schönen Kunst für ein Gut ansehen, so thun wir es freilich nur in so fern die Thätigkeit, woraus es hervorging, uns eine sittliche ist; aber gewiß auch nur sofern und nur für die, in welchen es durch sein Dasein sittliche Thätigkeiten und Zustände wesentlich erwekkt. Eben so nun ist es mit dem höchsten Gut, und der Ausdrukk schließt sonach die Aufgabe in sich, den Inbegriff aller wahren Güter, die es nämlich in dem bisher erläuterten Sinne sind, so aufzustellen, daß ihre wesentliche Zusammengehörigkeit und die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe durch ihr Miteinander und Füreinandersein, eben weil sich in ihnen alle sittlichen Thätigkeiten immer wieder erzeugen, zum klaren Bewußtsein komme. Wollten wir dieses lezte bei Seite stellen: so würde auch der vollständigste Inbegriff alles durch die Vernunft bewirkten und hervorgebrachten nur ein leeres Schattenbild sein. Ist in dieser Gesammtheit des hervorgebrachten das hervorbringende selbst, das pflichtmäßige Handeln, durch welches sich in jedem Moment ein kleinstes ansezt zur Erneuerung jenes Organismus, und die Tugend als das kräftige Leben der Vernunft in den einzelnen, nicht mit gesezt: so sind dann beide entweder überhaupt nicht, oder getrennt von jenem.

In dem lezten Falle habt ihr dann zwei verschiedene Welten, aber nur in der, wo diese sind, noch ein wahres Leben, in welchem ihr aber auch gewiß, wären es auch der äußeren Erscheinung nach erst leise Anfänge, das wesentliche jenes Inbegriffs, den wir das höchste Gut nennen, immer finden werdet; die andere aber, die einzige, welche euch im ersten Falle übrig bleibt, wäre nur ein Schattenleben, wie ein erstorbener Weltkörper, dessen Massen von vergangenem Leben zeugen, auf dem sich aber nichts mehr regt; ein solcher erstarrter und immer mehr erstarrender Nachgenuß und Nachbewußtsein der vorigen Thätigkeit. Trümmern, wie übel auch zugerichtet, können noch zu den Gütern des Lebens gehören für den, dem sie Gedanken erregen, die zur lebendigen That werden; ein thatenloser Zustand, wie unendlich auch ausgestattet, ist keines.

Soll aber die Wiedereinführung dieses Begriffs der Absicht entsprechen: so muß freilich der Fehler vermieden werden, in den die älteren Schulen verfielen, und um dessentwillen wahrscheinlich er zu seiner vollen Ausbildung nicht gelangen konnte; nämlich daß wir nicht auch diesen Begriff nur auf den einzelnen Menschen beziehen, und nach dem höchsten Gute des einzelnen fragen, 12
worin es bestehe. Denn fragen wir, warum eigentlich in der Pflichtenlehre und Tugendlehre, wenn man irgend streng und genau verfahren will, es so nothwendig ist, Gesinnung und Handlungsweise von dem Werk und dem Erfolg gänzlich zu trennen: so ist die Ursache eben die, daß die Wirksamkeit des einzelnen sich nicht ausmitteln läßt, indem sie in die der andern ganz unzertrennlich verflochten nicht nur, sondern wahrhaft verwachsen ist. Wird nun also doch nach dem höchsten Gute des einzelnen gefragt: so bleibt natürlich nichts anderes übrig als etwas ganz innerliches aufzustellen, und die Tugend das höchste Gut zu nennen oder die Glükkseligkeit, eine Verwirrung die ich in der Kritik der Sittenlehre nachgewiesen und gerügt habe. Allerdings ist auch die Tugend des einzelnen ein Gut, und zwar ganz in dem

eben angegebenen Sinne, und recht verstanden ist auch seine Glükkseligkeit ein solches, nur nicht sein Gut besonders, sondern ein Gemeingut, in dem sittlichen Kreise, dem er angehört, hervorgebracht und auch hervorbringend; und nicht ist seine Tugend ein anderes und seine Glükkseligkeit ein anderes, sondern beide in ihrer Wechselbeziehung, eigentlich also der einzelne selbst seinem geistigen Gehalte nach ist ein Gemeingut. Nur vom *höchsten* Gut kann auf diese Weise gar nicht die Rede sein. Vielmehr läßt sich des einzelnen intelligente Production so wenig isoliren, daß selbst dasjenige, was man am meisten glauben sollte *als* das seinige herausheben zu dürfen, doch nur durch eine *gewöhnliche* Täuschung dafür gehalten wird; denn der Wahrheit nach kann nur in Form eines willkührlichen und zwar auf einem unsittlichen Grunde beruhenden Tausches einer verlangen, dies und jenes, sei es nun ein wissenschaftliches Werk oder ein Kunstwerk oder ein politischer Effect oder was irgend sonst, solle für sein eignes gehalten werden, weil er sich nämlich dagegen auch alles Antheils an dem begeben wolle, was ein anderer auf gleiche Weise sich anzueignen begehre. Daher nun kann *nur* was aus einer Gesammtthätigkeit hervorgeht, bestimmt aufgezeigt werden und als ein besonderes hingestellt; und wenn also von dem Inbegriff der Güter die Rede sein soll, so kann nur auf die Gesammtwirkung der Vernunft zurükkgegangen werden. Diese, daß ich mich so ausdrükke, als einen Organismus aufzustellen, in welchem jeder verwirrende Gegensaz von Mittel und Zwekk aufgehoben, jedes Auseinander auch ein Ineinander, jeder Theil auch das Ganze ist, nichts aber mit aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menschlichen Geschlecht
13 entsprungen ist und dasselbe auch fortpflanzt und erneuert, das ist es was ich mir unter einer Darstellung des höchsten Gutes denke. In diesem sind dann, wie ich es in den früheren Abhandlungen über den Tugendbegriff und Pflichtbegriff mehr postulirt als wirklich dargelegt habe, alle menschlichen Tugenden

mitgesezt. Denn irgend etwas in den Erscheinungen der Menschheit dem Begriff des höchsten Gutes angehöriges kann nur durch das Zusammenwirken aller menschlichen Tugenden entstehen und bestehen; und was für einen organischen Theil der Gesammtwirksamkeit der Vernunft könnte man sich wol denken, aus dem sich nicht alle menschlichen Tugenden nährten und in dem Wechsel der Individuen reproducirten? sonst müßte ja in dem Gesammtorganismus etwas fehlen oder etwas falsches mit gesezt sein. Eben so können auch die Elemente dieser Wirksamkeit nichts anderes sein, als die von allen Orten her ineinander greifenden, einander aufnehmenden und ergänzenden pflichtmäßigen Handlungen. Vornehmlich aber muß sich ergeben, daß alles wahrhaft menschliche, und nicht nur einiges, in dieser Darstellung aufzufinden sein muß; jede Eigenschaft des einzelnen, wodurch etwas hieher gehöriges wahrhaft wird und fortbesteht, muß in der Glorie der Tugend erscheinen, und jede Handlung, die irgend wohin innerhalb dieses Umfanges wirklich gehört und ihren bestimmten Ort hat, muß auch als pflichtmäßig gepriesen werden. Diese Aufstellung daher beschränkt sich nicht in den Kleinlichkeiten des einzelnen Lebens und verworrener persönlicher Relationen, sie ist der Maaßstab für alle geschichtlichen Erscheinungen und der Schlüssel zu ihrem Verständniß; und wie wir alle in diesen mit verschlungen sind, so ist sie zugleich auch die Verklärung des persönlichen Bewußtseins. Wenn nun hernach Pflichtenlehre und Tugendlehre, die es mit diesem lezten allein zu thun haben, auf eine solche umfassende Darstellung zurükkgeführt werden: so wird es zwar dabei bleiben müssen, daß sie nur für das einzelne Leben construirt werden, aber jene namhaft gemachten Mängel werden sie ablegen können, und bei einer verständigen Behandlung wird sich immer auch in ihren einzelnen Positionen dieses Ganze abspiegeln.

Es ist in dieser Abhandlung, wie auch schon der Umfang einer solchen verbietet, nicht meine Absicht, den Begriff des höch-

sten Gutes in seiner Vertheilung auch nur so weit auszuführen, daß die ganze Behandlung desselben wenigstens angelegt wäre, indem schon dieses die Grenzen einer Vorlesung nach unserer
14 Weise überschreiten würde; indessen muß ich doch, ohne Anspruch auf strenge Systematisirung zu machen, einiges zur Bestätigung des gesagten herausnehmen. Stellen wir uns auf den in einer früheren Abhandlung *) angegebenen Punkt, und denken uns das Leben auf der Erde zur Animalisation hinauf entwikkelt — ob plözlich oder allmählig, und im lezten Falle ob stufenweise oder nach manchen einander partiell wieder aufhebenden Actionen und Reactionen, das liegt außer dem Gebiet unserer jezigen *nicht nur* sondern jeder ethischen Untersuchung. Nun aber soll die höhere Stufe, das geistige Leben, hinzukommen, so nämlich wie es dem Menschen eignet und sich in ihm und von ihm aus auf der Erde regt und wirkt. Wir bezeichnen das eigenthümliche Princip desselben am liebsten mit dem Namen Vernunft, weil hiedurch wol am wenigsten schon im voraus Mißverständnisse ausgesäet werden; in dieser also, der Vernunft, ist unsere ganze Aufgabe abgeschlossen. Denn wie die bloße Gravitation nebst dem Mischungs- und Entmischungsprozeß von der Vegetation aufgenommen *wurde*, und die Animalisation beides unter sich zusammenfaßte: so soll wiederum die Humanisation aus dieser sich hervorheben und sie in sich schließen. Wie denn auf der einen Seite schon das älteste sittliche Bewußtsein der Menschen sich ausgesprochen hat in dem Beruf die Erde zu beherrschen, auf der andern Seite aber schon ein zwar ziemlich entwikkeltes Bewußtsein von der Beherrschung untergeordneter Kräfte, das aber doch den Umfang derselben *noch* lange nicht ausgemessen hatte, die richtige Grenze nach dieser Seite zu finden wußte in dem bekannten *δὸς ποῦ στῶ καὶ γῆν κινήσω.* Alles also, was der Mensch in diesem Sinn auf der Erde thut, gehört in unsere Aufgabe; und wir wollen von nichts

*) Ueber das Verhältniß zwischen Naturgesez und Sittengesez.

dieser Art sagen, so wie wir es an und für sich betrachten, daß er es nur seiner Natur nach ohne die Vernunft beginne, und diese es etwa nur gestatte und limitire. Sondern finden wir in menschlichen Thätigkeiten, welche sich auf die Entwikklung unseres Lebens und auf unsere Herrschaft über die Erde beziehen, etwas das limitirt werden muß: so ist es auch etwas nicht bleibendes, also nicht wahres, und muß mit der weiteren Entwikklung des wahren verschwinden. Soll aber das Princip der Begeistung irdisch werden und in der Menschengestalt erscheinen: so muß es auch den Typus des irdischen an sich tragen, und kann sich nur in einem durch die Kreisbewegungen und die Oscillationen der Erde mitbestimmten Geschlechtsleben offenbaren, welches seine Fülle nur in auf einander folgenden Lagerungen vergänglicher Individuen entwikkelt. Ist nun gleich jeder von diesen ein Ort, in welchem und von welchem aus die Vernunft wirkt: so war doch das nur eine willkommne Fiction, was ich als solche auch nur zu einem bestimmten Behuf an einem andern Orte *) eingeschoben habe, daß es einen einzelnen geben könne, welchem die ganze sittliche Aufgabe zu lösen obliege; sondern die physische Vorbedingung, auf welcher auch schon der erste Anfang dieser Lösung ruht, ist die, daß die Geschlechter zusammen bestehen, und nicht der einzelne als solcher ist ein selbständiger Ort für die Wirksamkeit der Vernunft, sondern nur die Verbindung der Geschlechter zur Erneuerung der Individuen, d. h. die Familie — das Wort natürlich nur in seinem wesentlichen Inhalt genommen ohne nähere Bestimmung der Form; und der einzelne ist ein solcher Ort nur innerhalb ihrer, oder wenigstens sie vorausgesezt. Diese ist mithin der Ort nicht nur der Erneuerung jenes ursprünglichen Actes des Eintretens der Vernunft in das irdische Leben, welcher sich nun durch Erzeugung und Geburt wiederholt, und also der Tradition des Lebens selbst, sondern auch des

*) Ueber den Pflichtbegriff.

von der früheren Generation schon sittlich bewirkten und gewonnenen. Hier also ist das erste vollständige und für sich bestehende Gut, das erste wahrhaft organische sittliche Element im Ineinander des hervorgebrachten und hervorbringenden, ein Abbild des großen und ganzen. Auch hier gilt daher dasselbe, daß wir in einem solchen Lebenscomplexus Natur und Vernunft nicht trennen können. Nur was in diesem Sinne geschieht, ist das menschlich natürliche; aber dies ist auch alles anzusehen als durch die Vernunft bewirkt, und vermöge ihres Gesezes. Waltet wirklich darin der Instinct vor, ohne zum vernünftigen Triebe umgestaltet zu sein, sondern so wie er das bewußtlosere Gebiet der niedern Animalisation bezeichnet: so ist dies nicht etwas was die Vernunft irgend wie limitiren soll, sondern es verschwindet durch sie; und wer jenes behaupten wollte, könnte eben so auch im allgemeinen sagen, die Menschheit sei nur eine Limitation des thierischen Lebens.

Dies führt uns von selbst auf zwei Punkte, welche uns beinahe das Ganze vollenden werden. Der erste ist dieser. So wie schon von den niederen Stufen des Daseins an zugleich mit dem
16 höheren Hinaufsteigen auch die Gattungen bestimmter werden, nämlich das Sein eines gemeinsamen in vielen, und das Bewußtsein vieler durch ein und dasselbige, wie sich beides in auseinander entspringenden Generationen wiederholt: so gebührt nun auch dem mit dem Eintreten des Princips der Begeistung entstehenden menschlichen Geschlecht die vollkommenste Gattung zu sein, d. h. das Eine in allen, nämlich jenes Princip selbst muß auf das vollkommenste in allen dasselbe und aus allem andern auf das vollkommenste ausgeschlossen, dann aber auch jedes Einzelwesen von allen andern auf das bestimmteste geschieden und verschieden, und also das Eine selbige in jedem einzelnen ein eigenthümliches geworden sein. Dieses ist, wie es beides auch in der Menschengestalt am vollkommensten erscheint, so auch die allgemeinste Grundvoraussezung, welche unser Bewußtsein constituirt, und von

welcher wir bei allem Handeln ausgehn. Dennoch wäre das begeistete Leben ein sehr untergeordnetes, wenn die Unendlichkeit des mannigfaltigen unmittelbar und verworren auf das Eine in allen sollte zurükkgeführt werden. Darum finden wir schon immer, und wir mögen es gleich sehr naturgewordene Vernunft nennen und Vernunft gewordene Natur, daß die Menschen durch eine bestimmtere Gemeinsamkeit des eigenthümlichen in größeren Massen, die wir Völker nennen, vereint sind, und unter diesen also die Selbigkeit des Einen Princips nach bestimmter Weise hervortritt. Wie sich nun dieses volksthümliche Gepräge in allen wesentlichen Aeußerungen der Begeistung fixirt, und in der Folge der Generationen erneuert: so haben wir hier einen größeren eben solchen Ort, in welchem die Familie als ein organisches Element nicht etwa verschwindet, sondern ihre Beziehung zur ganzen Menschheit unmittelbar fixirt. Auch hier gilt also dasselbe, daß es rein sittliche Handlungen sind, durch welche ein Volk als solches fortbesteht, und daß das Volksleben in seiner rein vernünftigen Entwikklung ein organischer Theil ist des höchsten Gutes. Der zweite Punkt ist dieser. So wie aus den niederen Stufen des Daseins sich die Animalisation hervorhebt: so entwikkelt sich im Hinaufsteigen derselben zu vollkommneren Gestaltungen ein immer kenntlicheres Analogon des Bewußtseins. Nur im Bewußtsein kann das geistige Leben wohnen, und darum ist es dasselbe, daß die Vernunft auf der Erde erscheint, und daß in der Menschengestalt das vollkommene Bewußtsein sich regt, sich selbst festhaltend, und alles durch Entgegensezung und Einigung in sich aufnehmend. Und so sind es zwei Richtungen, in welchen die Vernunft an allen jenen Orten wirkt, und in welchen das gei- 17
stige Leben der Völker begriffen ist, daß alles Sein ins Bewußtsein aufgenommen werde auf das vollkommenste, und daß, indem alles dem Menschen unterworfen wird, auch das innerste Wesen des Geistes jeglichem Sein und Erscheinen nach Maaßgabe seiner Empfänglichkeit eingebildet werde auf das vollkommenste. Wie

aber die Zersplitterung in das persönliche einzelne Leben nur dem Irdischwerden der Vernunft angehört: so gehört es zur Vergeistigung der irdischen Erscheinung, daß die Vernunft die Schranken der Persönlichkeit durchbreche, und daß soviel möglich, es ist aber freilich nur in den mannigfaltigsten Abstufungen möglich, das geistige Leben in jedem einzelnen zugleich für alle sei, und doch in jedem ein anderes, je nachdem in einzelnen Aeußerungen die Selbigkeit des Einen Princips vorherrscht, oder in andern die Eigenthümlichkeit der Gestaltung sich geltend macht. So dürfen demnach auch die Völker nicht für sich sein; und rein stellt sich die Vernunft in ihrem Leben erst dar, wenn auch diese sich jedes der Gemeinschaft aller öffnen. Aber sowol in der Thätigkeit welche das Bewußtsein bildet und wie wir eben gesehen haben mittheilt, als in der welche die Dinge dem Menschen anbildet, und zwar auf beide Weisen, mag die Einerleiheit vorherrschen in dem verschiedenen oder die Eigenthümlichkeit im gleichen, wird doch die Wirksamkeit der Vernunft erst ihre Selbstoffenbarung, wenn der Geist seine überirdische Heimath darin kund giebt, vermöge deren er das ewige und einfache, das schlechthin seiende, auf eine geheimnißvolle Weise in sich trägt. Alles dieses ist Eins, und keines ohne das andere; aber je nachdem wir den einen Standpunkt nehmen oder den andern, erscheint das höchste Gut bald als das goldene Zeitalter in der ungetrübten und allgenügenden Mittheilung des eigenthümlichen Lebens, bald als der ewige Friede in der wohlvertheilten Herrschaft der Völker über die Erde, oder als die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen, und als das Himmelreich in der freien Gemeinschaft des frommen Glaubens, jedes von diesen in seiner Besonderheit dann die anderen in sich schließend und das Ganze darstellend.

Aus diesen wenigen aber doch das wesentliche enthaltenden Andeutungen muß, denke ich, hervorgehen, daß ein solches Ganze auch schulgerecht und kunstgemäß kann aufgestellt werden, und

daß, wenn sich dann solche Behandlungen der Pflichtenlehre und
der Tugendlehre nach der Weise der angelegten daran schließen,
eine solche Zusammengehörigkeit sich ergeben wird, und auch diese 18
Begriffe so sehr an Reichthum der Beziehungen gewinnen werden, daß sich von selbst erweiset, wie diese allgemeine Darstellung des geistigen Lebens in seiner reinen Vernünftigkeit aufgefaßt wesentlich unserer Wissenschaft angehöre, ja wie nur hierin die Ethik ihre Vollendung finden könne. Nur zweierlei, was mehr außer ihrem unmittelbaren Gebiete liegt, will ich noch hinzufügen. Zuerst nämlich, daß nur auf diesem Wege der Zusammenhang anderer wissenschaftlichen Disciplinen mit der Ethik und ihre Abhängigkeit von derselben wiederhergestellt wird, welche bei den Alten, so wenig diese auch den Begriff des höchsten Gutes durchgebildet hatten, doch immer auf dieser Seite standen, bei uns aber meistentheils in der Luft schweben; ich nenne nur die allgemeine Theorie der Erziehung, so wie die Theorie der Staatsverfassungen und die allgemeinen Grundsäze der Staatsverwaltung. Eben so aber müssen sich ihr von andern Seiten auch die Theorie von den verschiedenen Organisationen der Vertheilung und Mittheilung des Wissens und die allgemeine Kunstlehre anschließen. — Das zweite ist dieses. Die allgemeinen Erscheinungen des Lebens beruhen auf der einen Seite in ihrer Mannigfaltigkeit auf bestimmten Beschaffenheiten und Verhältnissen der irdischen Natur, welches ich auch oben, wiewol nur durch eine kurze Formel, angedeutet habe; sie sind in ihrem Verlauf der Gegenstand der Geschichtskunde. Soll aber diese immer mehr ein verstandenes werden: so muß sie zuerst ihrer Basis nach auf die entsprechenden Zweige der Naturkunde nämlich auf die physische Erdkunde und auf die geographische sowol als physiologische Ethnographie zurükkgeführt, dann aber in den großen Zügen ihres Verlaufs ethisch geschäzt werden, damit nicht die scheinbare Verwirrung eine Veranlassung gebe den Gang des menschlichen Geschlechtes auch im großen als ein Spiel des Zufalls anzusehen,

als wodurch alle Wissenschaft des Geistes zerstört wird. Diese
bedeutungsvollen eingreifenden Bestrebungen, in denen der mensch-
liche Geist sich selbst am lebendigsten und anschaulichsten erfaßt,
und aus deren Gebiet die neuere Zeit eine Menge von geistrei-
chen Versuchen aufzuzeigen hat, haben doch nur in dieser rein
ethischen Darstellung ihren wissenschaftlichen Stützpunkt; und nur
wenn diese sich recht gestaltet hat, werden auch sie erst ihre voll-
kommne Durchbildung erreichen können. Dasselbe gilt natürlich
auch von der kritischen Betrachtung alles dessen was in jenen
größeren Erscheinungen nicht der reinen Vernünftigkeit entspricht,
19 sondern durch Mißverständnisse oder andere Krankheitszustände
afficirt ist. Daß dieses nur ethisch gerichtet werden kann, versteht
sich; aber es ist bekannt, wie schwer es ist, den Maaßstab der
Tugend, wo es auf eine differente Zusammenwirkung vieler an-
kommt, richtig anzulegen, und wie mannigfaltig auf der andern
Seite, so oft die Verhältnisse complicirt sind und der Ausschlag
bedeutend, gegen eine Zurückführung auf den Pflichtbegriff pro-
testirt wird. Die Frage aber, ob diese und jene Gestaltung der
Dinge ein Element des höchsten Gutes sein könne, wird immer
leicht zu entscheiden sein, und niemand kann sie abweisen. Also
auch für den Zusammenhang der Wissenschaften und für den kri-
tischen Gebrauch der Ethik im Leben überhaupt, am meisten aber
in seinen größten Verhältnissen, ist es wichtig, diese Behandlungs-
weise derselben in der Schule wieder geltend zu machen und wo
möglich der Vollkommenheit näher zu bringen.

XIII.

Ueber den Begriff des höchsten Gutes.

Zweite Abhandlung.

Gelesen am 24. Juni 1830.

Bei der ersten Abhandlung über diesen Gegenstand, welche ich 21 bereits im Jahre 1827 die Ehre hatte der Akademie vorzulesen, kam es mir vornehmlich darauf an, den Ort dieses Begriffs möglichst festzustellen, das schwankende in seiner Anwendung zu beseitigen, und auf den Vortheil, welchen die Ethik aus einem erneuerten Gebrauch desselben ziehen könnte, aufmerksam zu machen; hingegen mich über den Inhalt selbst zu verbreiten, war nicht meine Absicht. Je weniger ich indeß voraussah daß ich bald zu dem Gegenstande würde zurükkehren können: um desto weniger konnte ich mich enthalten mindestens einige Andeutungen über denselben einzustreuen. Diese konnten aber ihrer ganzen Stellung wegen nicht so ausgestattet werden, daß jeder Leser schon selbst alle Einwendungen, die sich ihm darboten, mußte zurükweisen können, oder daß es auch einem wohlwollenden könnte leicht geworden sein sich aus dem gesagten auch nur die ersten Umrisse eines bestimmten Bildes zu gestalten. Daher mußte ich den Entschluß fassen, diesem Mangel späterhin auf irgend eine Weise ab-

zuhelfen, und mir zugleich die Erlaubniß erbitten, jene Abhandlung lieber bis dahin von der öffentlichen Bekanntmachung zurükkzuhalten. Eine genügende ins einzelne ausgeführte Darstellung aber würde ein Werk sein von nicht unbedeutendem Umfang; und da es auch von strengerem systematischen Charakter sein müßte, als die Form einzelner Abhandlungen gestattet: so halte ich es auch nicht für angemessen, es auf eine Reihe von akademischen Abhandlungen anzulegen, in der sich das Ganze erschöpfen ließe.
22 Denn es scheint mir gegen die Natur unserer Arbeiten und der Art wie wir sie dem Publikum mittheilen, wenn wir, gleich einer immer wieder abgebrochenen Erzählung, die durch eine Reihe von Tageblättern hindurchgeht, ein größeres Ganze durch mehrere Jahrgänge zerstükkeln wollten. Daher kann ich auch nur die ersten Grundzüge hier aufstellen, so wie sich mir die Veranlassung dazu aus der ersten Abhandlung ergiebt; und kann mir höchstens nur die Aussicht offen lassen, in der Folge vielleicht einzelne Theile, zwar in Beziehung auf diese Grundzüge, aber doch so zu bearbeiten, daß jeder von den andern unabhängig und für sich allein verständlich sei.

Dieses nun nehme ich zuerst als abgemacht aus jener Abhandlung herüber, daß es immer ein Mißverständniß gewesen ist, ein sehr altes freilich und sehr weit verbreitetes — denn es kommt fast in allen griechischen Schulen vor — wenn man gefragt hat, was das höchste Gut für den einzelnen Menschen sei. Vielmehr würde immer richtiger gesagt werden, der einzelne Mensch habe Theil an den verschiedenen Theilen des höchsten Gutes, ohne daß irgend einer von diesen mehr als der andere das höchste Gut für ihn sein könne, weder derselbe Theil für alle, noch für einige dieser, für andere jener. Oder wenn man doch sagen wollte, weil der einzelne an allen Theilen desselben Theil habe, so trage er auch das Ganze, wenn auch nicht ausschließend, sondern mit allen gemeinschaftlich in sich: so würde hiervon noch in weit höherem Grade dasselbe gelten, was der platonische Sokrates von der

Gerechtigkeit behauptet, daß ihre Erscheinung in dem einzelnen
ein unendlich kleines Abbild sei, und daß wir daher, um es ge-
nau zu erkennen, das geistige Auge, damit es nicht durch die
Anstrengung geblendet werde, einem andern Gegenstand zuwen-
den müssen, wo dasselbe im großen anzuschauen ist. Dieser hel-
lere Ort aber ist nicht eine eben so beschränkte menschliche Ge-
meinschaft wie der platonische Staat, sondern vollständig geschaut
kann das höchste Gut nur werden in der Gesammtheit des mensch-
lichen Geschlechts, mithin ist auch dieses nur der wahre und ei-
gentliche Ort desselben. Ja ich möchte gleich hinzufügen, auch
dieses nicht etwa so wie man es sich denken könnte getrennt oder
trennbar von der Erde, sondern in seiner Zusammengehörigkeit
mit dieser. Denn da wir es hier mit dem schlechthin realen zu
thun haben: so würden von einer solchen abstracten Voraussezung
aus auf jede Frage nur fantastische Antworten können gegeben
werden. Wir haben hier das menschliche Geschlecht nicht zu be- 23
trachten als eine Gesammtheit vernünftiger Wesen überhaupt, son-
dern als die in dieser Organisation und unter den Bedingungen
dieses Weltkörpers lebende Vernunft; und was sonst auch von
Gott gesagt worden ist, er sei deshalb vollkommen, weil er so
ganz sei, daß alles in ihm ist, das gilt in diesem Sinne von
dem höchsten Gut; es ist vollkommen, weil es so das Ganze ist,
daß alles in ihm ist. Die Gesammtwirkung der Intelligenz auf
dieser Erde vermittelst der menschlichen Organisation ist es, die
wir uns auseinanderzulegen haben, als wäre sie so vollendet,
daß sie sich mit denselben Zügen nur immer wieder zu erneuern
brauchte. Diese ist das höchste Gut, ein vollkommen abgeschlosse-
nes Ganze, wie unser Weltkörper ein im Raum abgeschlossenes
ist, so daß auch alle menschliche Thätigkeit über den Umfang
desselben hinaus nicht reichen kann; und ein vollkommen erfüll-
ter Raum ist es, daß ich mich so ausdrükke, ohne gleichsam leere
Zwischenräume und ohne einander auf nichts bringende Gegen-
säze, wenn alle Vernunftthätigkeit mit ihrer Wirkung gegeben ist.

Wobei allerdings dieses vorausgesezt wird, daß alle **Vernunft**-
thätigkeit, auch die verschiedensten und einander relativ **entgegen**-
stehenden nicht ausgeschlossen, unter sich compossibel; jede **Thätig**-
keit aber, welche die Abzwekkung hätte, Vernunftthätigkeiten oder
deren Wirkungen aufzuheben, keine Vernunftthätigkeit sei. Diese,
allerdings die ethische Grundvoraussezung, ist aber auch nichts
anderes als die uns allen ursprünglich einwohnende Ueberzeu-
gung von der Identität der Vernunft in allen. Wenn wir nun,
wie in jener Abhandlung gezeigt ist, hier nicht die Vernunft-
thätigkeit als bloß inneren Impuls oder als Willensbestimmung
isolirt, sondern mit ihrer Wirkung als eins zu betrachten haben,
wie diese überwiegend bald als That bald als Werk erscheint: so
müssen wir auch, weil uns die Intelligenz nur als dem mensch-
lichen Geschlechtsleben anhaftend gegeben ist, vermöge derselben
Grundvoraussezung das ganze System von Vernunftthätigkeiten
als sich immer erneuernd und von jeder Generation stätig auf-
genommen denken. Demnach hat jede Generation in dieser Hin-
sicht drei auf einander folgende aber auch mit einander bestehende
Verrichtungen; zuerst entwikkelt sich ihre Intelligenz an der des
früheren Geschlechtes, dann ist sie selbst fortbildend wirksam in
dem gegebenen Raum, und zulezt überliefert sie anregend ihre
Thätigkeit an die in der Entwikklung noch begriffene Generation.
In diesem ganzen Vernunftleben ist nun freilich jede sittliche
24 Handlungsweise, ja jeder sittliche Moment ein Bestandtheil; aber
nicht jedes solches Element werden wir mit dem Namen des
Ganzen ein Gut benennen, sondern nur solche Bestandtheile,
welche auch dem Ganzen ähnlich, ebenfalls einen — wenn auch
nur beziehungsweise abgeschlossenen — Inbegriff von verschiede-
nen auch beziehungsweise entgegengesezten Thätigkeiten bilden,
welche sich in demselben Umfang stätig erneuern. Denn nur be-
ziehungsweise wird jedes von diesen Gütern ein solcher Inbegriff
sein dürfen, nämlich so daß jedes als für sich unvollständig einer
Ergänzung bedarf, wenn doch das vollständige, nämlich das

höchste Gut, nicht eine Zusammenstellung von ihnen als gleichen, sondern ein Inbegriff von ihnen als ungleichen sein soll. So ist ja auch in jedem Leibe jedes Glied eine Ergänzung der übrigen, so in jedem Staat ein jeder Stand eine Ergänzung der andern, so in jeder Familie jedes Einzelwesen eine Ergänzung der übrigen, indem jedes sich erst ganz entwikkelt und ganz erkannt werden kann in seinen Relationen zu allen andern. Und aus eben dem Grunde, wenn sich ein solcher partieller Inbegriff von Vernunftthätigkeit seiner Wirkung nach beschränkt auf einen bestimmten Raum, während andere gleicher Art andere Räume einnehmen, wie das mit den Familien der Fall ist im kleinen und mit den Völkern im großen, darf auch diese Beschränkung nicht eine schlechthinige, sondern muß theilweise wenigstens aufgehoben sein. Denn wie ein Volk nur besteht nicht aus den Familien einzeln, sondern nur durch die Gemeinschaft der Familien: so besteht auch die Menschheit und hat ihr wahres Dasein nicht durch die Völker einzeln, sondern erst in ihrer möglichst innigen Gemeinschaft.

Soll nun das höchste Gut auf diese Weise beschrieben werden können: so muß einerseits nachzuweisen sein, wie die Vernunftthätigkeit sich differentiirt und auseinandergelegt, auf der anderen Seite aber auch, wie das durch die Vernunftthätigkeit anzufüllende Gesammtgebiet sich in Beziehung auf dieselbe gleichfalls sondert oder zusammenfaßt. Ehe wir aber den hierüber in der früheren Abhandlung gegebenen Andeutungen weiter nachgehen, muß ich noch einmal auch auf den dortigen Anfangspunkt zurükkommen, daß nämlich das Eingetretensein der Intelligenz in die Lebensentwikklung der Erde oder die Vernünftigkeit der menschlichen Gattung, und zwar als die einzige hiesige Art zu sein der Vernunft, vorausgesezt wird. Hiermit soll keinesweges irgend eine kosmologische oder metaphysische Prämisse über das Verhältniß des sittlichen zu dem lediglich natürlichen, oder des geistigen 25
zu dem lediglich leiblichen erschlichen werden; vielmehr wollen wir unser Gebiet in dieser Hinsicht nur möglichst vollständig iso-

liren. Sollte auf der einen Seite behauptet werden, die Vernunft sei überall nur das Resultat von der Entwikklung des organischen leiblichen Lebens: so werden wir nur sagen, wie die Vernunft geworden sei — wenn dieser Ausdrukk, sei es auch nur hier, erlaubt ist — das gelte uns gleich; das Gewordensein derselben aber sei der Wendepunkt in der Geschichte der Erde, mit welchem das sittliche erst beginne, und von welchem an auch erst von einem Gut die Rede sein könne. Wollte im Gegentheil behauptet werden, die Intelligenz sei schon von vorne herein und von unten auf das den Stoff gestaltende und namentlich auch das die organischen Zustände hervorrufende gewesen, *und finde* nur sich selbst nicht eher als auf diesem Punkt dem menschlichen Organismus: so werden wir nur sagen, jene früheren Wirksamkeiten wären nur nicht sittliche, sondern anderer Art, und nur das Sich selbst gefunden haben der Intelligenz sei es, wovon die sittliche Wirksamkeit ausgehe. Und so bleibt auch jezt das erneuernde Entstehen der menschlichen Organisation an und für sich betrachtet von unserm Gebiet ausgeschlossen. Denn die Geschlechtsvermischung zum Behuf der Erzeugung ist freilich ein sittliches Element, die Erzeugung aber als unabhängig vom Willen ist keines. Und daß die Anordnung der Geschlechtsverhältnisse eine sittliche Aufgabe ist, und Abnormitäten in der Bildung eines neuen Geschlechtes Folgen sein können von Mängeln an irgend einem sittlichen Ort, versteht sich von selbst. Aber an und für sich betrachtet liegt das Entstehen neuer Organisationen außerhalb unseres Bereichs. Mag sich die geistige Kraft bei der Entwikklung der Organisation im embryonischen Zustande verhalten wie es auch sei: das gewordene intelligente Einzelwesen tritt in unser Gebiet erst ein, wenn es ans Licht tritt, und so wie es dann schon, uns unbewußt, geworden ist. — Eine ähnliche Bewandtniß hat es noch mit einer andern dort aufgestellten Behauptung, daß nämlich dem Menschen gebühre, in dem vollkommensten Sinne des Wortes Gattung zu sein, so nämlich, daß jeder

einzelne nicht nur durch seine Stellung in Raum und Zeit von
allen andern verschieden ist, sondern auch auf rein geistige Weise
als eine eigenthümliche Modification der wenngleich in allen sel-
bigen Intelligenz. Denn man könnte denken, alle Säze, auf
welche diese Voraussezung Einfluß hat — und dieser erstrekkt sich,
wie wir sehen werden, durch das Ganze hindurch — wären für
diejenigen verloren, welche geneigt sind eine anfängliche Gleich- 26
heit unter allen Menschen anzunehmen und alle Verschiedenheiten
nur aus den äußeren Verhältnissen zu erklären. Wir können
auch dieses streitig lassen; denn das wird nicht geläugnet werden
dürfen, daß die Hauptzüge des eigenthümlichen Daseins schon
festgestellt sind, eben so gut als ob sie angeboren wären, ehe der
einzelne seinen eigenen Ort in der sittlichen Welt einnimmt, so
daß wir ihn auffordern sich diesen Ort nach Maaßgabe jener zu
suchen und zu bestimmen. Wir können daher beides zusammen-
fassen in eine und dieselbe Voraussezung, daß immer schon die
Vernunft in der menschlichen Organisation gegeben sein muß,
wenn das höchste Gut werden soll, und daß immer schon eigen-
thümliche Natur gegeben ist, durch welche es werden muß.

Um aber den Inhalt unseres Begriffs näher zu ermitteln, ist, soweit dies einerseits von einer Zertheilung der Vernunftthätigkeit ausgehen muß, dort nichts weiter angedeutet, als daß sie in zweierlei zerfalle, daß alles Sein in Bewußtsein aufgenommen, und daß allem Sein das Wesen des Geistes eingebildet werde. Wenn hiedurch auf der einen Seite in sofern etwas vollständiges gegeben ist, als Sein und Bewußtsein dann in einander aufgehen: so scheint es doch, als ob in der ersten Thätigkeit, durch welche nämlich das Sein in Bewußtsein aufgenommen wird, doch nur das beschauliche Leben, oder vielleicht auch das genießende, von der dritten griechischen Lebensweise aber, der thätigen, in der andern Vernunftthätigkeit, welche dem Sein das Wesen des Geistes einbildet, nur der eine Theil, nämlich das eigentlich künstlerische Leben ausgesprochen wäre, das praktische

aber gänzlich vernachlässigt. Indeß wird dieser Schein der Unvollständigkeit vielleicht verschwinden, wenn wir jene Formeln durch ein paar andere erläutern, in welchen umgekehrt das dort vernachlässigte vornämlich hervorgehoben wird, und deren Identität mit jenen sich doch leicht nachweisen läßt.

Ist nun das lebendige Sein der Vernunft in der Organisation der schon immer vorausgesezte Punkt, die Gesammtwirksamkeit der Vernunft aber in allem irdischen Sein der angestrebte: so ist auch alles, was von jenem ersten aus zu diesem lezten hingeht, das Werden des höchsten Gutes. Ein solches Hinübergehen ist aber nur möglich unter der Voraussezung lebendiger Beziehungen zwischen der ursprünglich mit der Vernunft geeinigten
27 Organisation und der übrigen Natur, als welches die physische Grundvoraussezung für unsern Begriff ist; und das Werden desselben ist nicht anders anzuschauen als durch diese Beziehungen. Wie nämlich anfangs der menschliche Leib ausschließlich mit der Vernunft geeinigt ist, alles andere aber nicht: so tritt dann allmählig dies und jenes von diesem lezten, mittelst jener Beziehungen an den Leib sich anschließend, in dieselbe Verbindung mit der Vernunft, die hierauf mit diesem gleichermaßen auf das übrige wirkt u. s. f. Indem nun die jedesmal schon geeinigte äußere Natur sich zu der noch nicht geeinigten verhält wie die ursprünglich geeinigte Organisation zu der Gesammtheit des irdischen Seins, für welche die Einigung mit der Vernunft angestrebt wird: so ist also jene durch ihre erfolgte Vereinigung auch für die Vernunft organisirt; und die Thätigkeit, welche dieses bewirkt, läßt sich nicht besser bezeichnen, als durch den Ausdrukk, *die organisirende*. In dieser Thätigkeit, wie sie von dem Vorhergeeinigtsein der Vernunft und der Organisation ausgeht, ist die Vernunft eben so das bewegende Princip, als wenn sie es auch schon bei der ursprünglichen Bildung der Organisation selbst gewesen wäre; und die jedesmal schon angebildete Natur verhält sich gemeinschaftlich mit der ursprünglichen Organisation

in dieser Thätigkeit so als Organ der Vernunft, als wäre auch
die ursprüngliche Organisation eine solche durch die Vernunft als
bewegendes Princip ihr angebildete Natur. Daher ist das Ende
dieser Wirksamkeit, mithin die hieher gehörige Seite des höchsten
Gutes, nichts anderes, als das möglichste Organisirtsein der ge-
sammten irdischen Natur für die geistigen Functionen des Men-
schen. Wie aber die Vernunft nur in der Organisation gegeben
ist, so ist sie auch in dem Gegensaz der Geschlechter und in der
Gesammtheit der Einzelwesen auf einander folgender Generatio-
nen gegeben; mithin ist ein Gesammtwirken der Vernunft nur
möglich, insofern die in der einen Organisation eingeschlossene
Vernunftthätigkeit auch vermag die in andern Organisationen ein-
geschlossenen, und zwar als handelnde, mit ihren Wirkungen zu
erkennen und anzuerkennen. Die Möglichkeit, jene Seite des höch-
sten Gutes auch nur als werdendes zu realisiren, d. h. die Mög-
lichkeit der organisirenden Aufgabe überhaupt, beruht also darauf,
daß es Vernunftthätigkeiten gebe, wodurch die Vernunft sich selbst
erkennbar macht; sie kann das aber nur in einem andern, mit-
hin auch nur in dem irdischen Sein, in welches sie als mensch-
liche Seele gesezt ist. Nun ist aber ein gewöhnlicher Ausdrukk
für dasjenige worin ein anderes, zumal für das leibliche, worin 28
ein geistiges erkannt werden kann, der, daß jenes ein Symbol
für dieses sei. Wir werden daher unsere zweite Vernunftthätig-
keit füglich durch den Namen der symbolisirenden bezeichnen
können. Nun ist auch schon das Gattungsleben als solches nicht
denkbar, wenn nicht die Vernunft der Eltern in Gestalt und Be-
wegung der Kinder sich selbst erkennt; und so auch kein Verhält-
niß gleichzeitiger, wenn sie sich nicht unter einander erkennen.
Dieses also ist der Anfang des Werdens für diese Seite des höch-
sten Gutes; und das Ende wäre dieses, wenn die gesammte Ver-
nunft sich manifestirte in der gesammten Natur, so daß alle Ver-
nunft erkannt würde und alle irdische Natur in diese Kundma-
chung einginge. Nehmen wir nun aber beide Thätigkeiten zu-

sammen: so können wir nicht dabei stehen bleiben, daß die organisirende nur bedingt sei durch die symbolisirende. Vielmehr ist nicht nur eben so die symbolisirende bedingt durch die organisirende; denn die Vernunft muß sich erst in der ursprünglichen Organisation thätig zeigen, das heißt sie sich selbstthätig aneignen, ehe sie in ihr auch nur im mindesten erkannt wird; sondern sie organisirt auch nur zum Behuf dieser vollständigen Anerkennung ihrer selbst in allem ihr vorliegenden Sein. Daher, wenn wir die Frage aufwerfen wollten, ob es außer diesen beiden noch andere Vernunftthätigkeiten gebe, durch welche dem höchsten Gut Elemente zugeführt werden können oder nicht; und wir besännen uns nun darauf, was wol noch zu verrichten übrig wäre, oder was derjenige noch wünschen könnte, der ganz im Interesse der Vernunft lebt, wenn dies beides vollbracht wäre, daß die ganze Vernunft sich überall manifestirte, und daß alles ihr erreichbare ihr auch zum Organ diente: so würde, glaube ich, nichts gefunden werden können. Denn nehmen wir z. B. die höchste Entwikklung des Denkens in der Wissenschaft, so ist diese doch durch die Sprache vermittelt, und ist nur die höchste Manifestation der Vernunft in dieser, und die Hinwegräumung alles vernunftwidrigen aus derselben. Ja alles, was wir nach dieser Seite hin als größere Entwikklung ansehen, ist eigentlich doch immer nur Entwikklung der Manifestation der Vernunft in diesem Organ; und ist um so mehr nur so zu betrachten, als wir das Wissen an und für sich als überall Eines und sich selbst gleich voraussezen. — Und nun wird sich uns auch die Ausgleichung zwischen diesen beiden Formeln und den zuerst aufgestellten bald ergeben.

29 Dasjenige nämlich, um hiermit anzufangen, was in den ersten beiden Formeln am meisten vernachlässigt zu sein schien, ist hier vorzüglich wohl bedacht; denn alle Gewerbsthätigkeit im Volksleben so wie alle Staatsverwaltung geht doch nur darauf aus, die Natur auf das vollkommenste als Werkzeug für den Menschen auszubilden, und alles überhaupt wird hieher zu rechnen

sein, worauf die thätige Lebensweise es am meisten anlegt. So wie auf der anderen Seite alles, was wir am meisten Kunst nennen, auf eine solche Belebung der Natur hinwirkt, durch welche am vollkommensten die Intelligenz in ihrem eigenthümlichen Wesen erkannt wird. Haben wir also, was sich leicht noch weiter ausführen ließe, nichts aufzuweisen was zum höchsten Gut gehörig außerhalb dieser beiden Formeln läge: so müssen auch jene beiden früheren, das Sein ins Bewußtsein aufnehmen und das Bewußtsein dem Sein einbilden, wenigstens in diesen beiden enthalten sein. Aber es ergiebt sich auch leicht daß sie ganz in ihnen aufgehen und sie auch ganz ausfüllen. Denn auf der einen Seite muß das Bewußtsein allem eingebildet sein, woran die Vernunft handelnd soll erkannt werden, und alles, dessen sich die Intelligenz als Organ bedient, kann auch nur daran, daß ihm Bewußtsein eingebildet ist, von dem mit der Intelligenz noch nicht verbundenen Sein unterschieden werden; auf der anderen Seite kann überhaupt die Vernunft sich nur irgendwie an etwas manifestiren, sofern sie Sein ins Bewußtsein aufgenommen; und alles, was sie sich als Organ angeeignet hat, muß auch, indirect wenigstens, in ihr Selbstbewußtsein auf dieselbe Weise aufgenommen sein, wie die ursprüngliche Leiblichkeit darin aufgenommen ist.

Um aber zu übersehen, wie der Gesammtzustand der menschlichen Dinge, sofern darin das höchste Gut wird, auf diese Thätigkeiten zurükkzuführen ist, müssen wir noch zweierlei auch schon erwähntes mit dem bisherigen in nähere Verbindung bringen. Das erste ist dieses. Gehört es nämlich zur Vollkommenheit der menschlichen Gattung als solcher, daß jedes organische Einzelwesen auch qualitativ durch seine Mischungs- und Gestaltungsverhältnisse von den andern verschieden sein müsse: so ist auch die Vernunft in jedem schon vor aller sittlichen Thätigkeit mit diesem eigenthümlichen geeinigt; mithin muß auch die nachfolgende Thätigkeit das Gepräge dieser Eigenthümlichkeit an sich tragen. Dem-

ohnerachtet aber bleibt die Vernunft selbst in allen eine und dieselbige, und auch diese Selbigkeit muß sich in allen Thätigkeiten offenbaren. Beides ist nun freilich entgegengesezt; aber es darf nur beziehungsweise, nicht eines das andere aufhebend sondern sich mit einander verbindend, entgegengesezt sein. Hierbei bleibt natürlich die größte Mannigfaltigkeit des Verhältnisses vorbehalten, so daß das eine mit dem andern im Gleichgewicht sein kann, oder auch das eigenthümliche an dem identischen als Minimum und umgekehrt. Sonach wird auch die organisirende und symbolisirende Thätigkeit in allen ihren verschiedenen Beziehungen eine andere sein, wenn überwiegend den einen oder den anderen Charakter an sich tragend. Jede eigenthümliche aber *ist als solche* auch von den gleichartigen ursprünglich geschieden, die identische hingegen auch mit den andern einzelnen ursprünglich eines; mithin kann es eine Gesammtwirkung der Vernunft als einen Inbegriff aller Thätigkeiten nur geben unter der Form einer Gemeinschaft der auf jene Art verschiedenen und einer Sonderung der auf diese Art identischen. Das andere ist dieses. Geht alle Vernunftthätigkeit aus von der ursprünglichen jedesmal vor aller eigenen sittlichen Thätigkeit schon gegebenen Einigung der Intelligenz mit der einzelnen Organisation; und ist sie in dem Begriff des höchsten Gutes ein auch äußerlich vollständiges, sofern abgeschlossen auf dem Umfang unseres Weltkörpers: so muß es auch, weil äußerlich jedes Einzelwesen von dem anderen geschieden ist, eine ursprüngliche Gemeinschaft des geschiedenen, und weil an und für sich das Verhältniß der menschlichen Organisation zur Erde nur eines und dasselbe ist, eine ursprüngliche Scheidung dieses identischen geben. Jene erfolgt vermittelst der Art, wie das Einzelwesen wird durch Erzeugung; denn die Gleichheit der Abstammung ist eine ursprüngliche Gemeinschaft der als Einzelwesen ursprünglich geschiedenen. Die ursprüngliche Scheidung des identischen ist gegeben in der klimatischen Differenz der verschiedenen Regionen des Weltkörpers, vermöge welcher auch die

menschliche Organisation sich differentiirt in allen den verschiede=
nen Functionen, durch welche die Vernunftthätigkeit hindurchgeht.
Dieses zusammengenommen ist also die schon gegebene Natur=
bedingung, vermittelst welcher das höchste Gut als Gesammt=
wirkung der Vernunft unter der Form von Sonderung und Ge=
meinschaft innerhalb dieses Naturganzen unseres Weltkörpers mög=
lich ist; so daß das Maximum des Verhältnisses der menschlichen
Organisation zu dem Weltkörper selbst das Maaß desselben ist.
Wird nun das höchste Gut in dem Inbegriff von einzelnen Gü=
tern, welche nur als Abbilder von jenem an diesem Namen theil=
nehmen: so wird auch das höchste Gut nicht nur die Nebenein= 31
anderstellung, sondern auch die Gemeinschaft von diesen sein müs=
sen, jedes einzelne also auch als Abbild des Ganzen zwar ein
abgeschlossenes, aber als die Gemeinschaft mit den gleichartigen
sich vorbehaltend nur ein beziehungsweise abgeschlossenes. Jedes
beziehungsweise für sich bestehende Naturganze aber, in welchem,
als einem bestimmten und gemessenen, die sich selbst gleiche und
überall selbige Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins wird,
als zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre von Vernunft=
thätigkeiten und deren Wirkungen, zugleich aber auch Gemein=
schaft anknüpfend, nennen wir eine Person; und jeder die Gegen=
säze in sich vereinigende Inbegriff von Thätigkeiten ist nur ein
Gut und ein Ort innerhalb des höchsten Gutes, insofern ihm in
diesem Sinn eine Persönlichkeit zukommt.

Es wird in dem Umfang dieser Abhandlung nur noch mög=
lich sein, in Beziehung auf das eben gesagte den Inhalt der bei=
den wesentlichen Vernunftthätigkeiten ihren ersten Grundzügen
nach darzulegen. Dies kann freilich manchen Säzen den Schein
geben, als knüpften sie nicht genau an, und wären also auch
nicht hinreichend begründet; allein dieser würde bei einer genaue=
ren Ausführung, die aber ein jeder leicht selbst ergänzen kann,
unfehlbar verschwinden. Betrachten wir zuerst die organisirende
oder anbildende Thätigkeit, und zwar überwiegend unter dem

Charakter, wie sie überall und in allen dieselbige ist: so kommt auch schon die Ausbildung der Leiblichkeit eines einzelnen für die Vernunft nur in der Gemeinschaft der Generationen, wodurch sich also die Familie als der ursprüngliche Ort dieser Thätigkeit bewährt, zu Stande, und zwar als zusammengesezt aus angeerbtem oder mitgeborenem und eingeübtem. Handelt dann der einzelne in der Familie oder die aus solchen einzelnen bestehende Familie auf die noch nicht angebildete Natur: so wird jede solche Handlung etwas zu dem Organismus der Intelligenz hinzufügen; aber nur soweit wird dies Ein und derselbe Bildungsprozeß sein, als die bildende geistige Natur dieselbe ist, und auch allen dieselbe zu bildende leibliche Natur zugewendet. Soll aber dieses Gebiet ein Gut sein: so dürfen nicht nur die einzelnen gleichmäßig neben einander bilden, sondern ihre bildenden Thätigkeiten müssen sich auf einander beziehen, mithin der Prozeß ein gemeinschaftlicher sein. Nun ist jede naturbildende Thätigkeit, sofern sie an die Persönlichkeit anreiht, Erwerbung, und das Resul-
32 tat Besiz; theilweise Aufhebung des Besizes für die Gemeinschaftlichkeit des Bildungsprozesses ist Verkehr, und gegenseitige Bedingtheit beider, der Erwerbung und der Gemeinschaft durcheinander, ist der Rechtszustand. In der Einheit des höchsten Gutes ist also nothwendig zu sezen ein über die ganze Erde verbreiteter Rechtszustand. Wäre jedoch dieser nur ein gleichmäßiges Verhältniß jedes einzelnen zu allen oder jeder Familie zu allen, nur in seiner Fruchtbarkeit verschieden nach Maaßgabe ihrer Entfernung von einander: so wäre nirgend bestimmte Sonderung, indem es alsdann kein anderes für sich bestehendes Naturganze gäbe, als die Familie; diese aber muß auf den Gesammtumfang der Vernunftthätigkeit bezogen als ein unendlich kleines verschwinden, so daß das Ganze nur als ein Aggregat aus unendlich kleinen verschiedenen Elementen mithin chaotisch erschiene. Gehen wir aber den schon gegebenen Naturdifferenzen nach: so finden wir von der klimatischen Verschiedenheit aus in jeder Volks-

thümlichkeit ein durch Identität der Abstammung und durch Zusammengehörigkeit des eigenthümlichen relativ abgeschlossenes Bildungsgebiet, mithin auch für das verwandtere einen bestimmt gebundenen und von dem fremden bestimmt gesonderten Rechtszustand, gleichviel ob unter der loseren Form einstimmig anerkannter Sitten und Gebräuche oder unter der festeren des Gesezes und der bürgerlichen Ordnung. Innerhalb dieses Ganzen nun finden wir daß in der Familie der Gegensaz von Besiz und Gemeinschaft sich für ihre einzelnen Glieder verliert, außerhalb der Volksbegrenzung aber erscheint ein die Gemeinschaft der Völker repräsentirendes, eben deshalb aber, verglichen mit jenem, auch nur vereinzeltes und zerstreutes Verkehr, sei es nun unter der loseren Form der ungesicherten Zulassung oder unter der festeren des Vertrages.

Gehen wir nun zurükk und fassen dieselbe Thätigkeit ins Auge, so wie jedes menschliche Einzelwesen ein eigenthümliches von allen andern verschiedenes ist: so ist auch jedes in seiner anbildenden Thätigkeit ursprünglich von allen andern geschieden und mit den Wirkungen derselben in sich selbst abgeschlossen. Diese Abgeschlossenheit begründet die Unübertragbarkeit des so angeeigneten. Das schlechthin und ursprünglich unübertragbare mit dem Einzelsein des geistigen unzertrennlich verbundene ist daher der *Leib*. Diese ursprüngliche leibliche Geschiedenheit der Einzelwesen ist aber in der Familie schon zu einer möglichen Gemeinschaftlichkeit vermittelt durch die Identität der Abstammung, indem die Leiblichkeit der Geschwister abgeleitet ist von der Leiblichkeit derselben Eltern. So wie sich diese schon in der Organisation an und für sich zu erkennen giebt durch die Familienähnlichkeit: so giebt es auch in der Familie eine eigenthümliche Gemeinschaft der anbildenden Thätigkeit, und die Erzeugnisse derselben möchte ich — im Gegensaz gegen das was wir nur Besiz genannt haben, worin aber, was im gewöhnlichen rechtlichen Sinn Eigenthum heißt, mit eingeschlossen ist — in einem präg-

nanteren Sinne des Wortes **Eigenthum** nennen, dasjenige darunter verstehend, was beinahe eben so wenig als der Leib selbst ein Gegenstand des Verkehrs sein darf, weil es nicht übertragen werden kann ohne von seinem sittlichen Werth zu verlieren. Wäre nun jede Familie mit diesem, wir wollen sagen zurükkgesezten, das heißt außerhalb des Verkehrs gestellten, Eigenthum gänzlich isolirt: so wären diese Ergebnisse der eigenthümlichen Thätigkeit in dem Gesammtumfang des höchsten Gutes nur in einem leeren Nebeneinandersein gegeben, so daß jedes für sonst niemand da wäre; und das will fast sagen, dieser Zweig der Vernunftthätigkeit wäre aus der Einheit des höchsten Gutes ausgeschlossen. Nun aber giebt es auch hier ein größeres Naturganze als das der Familie ursprünglich schon in der Volksthümlichkeit der Organisation, welche, wenn wir sie im großen betrachten, klimatisch bedingt ist durch die Beschaffenheit des Bodens den ein Volk einnimmt. Daher auch abgesehen von großen geschichtlichen Entwikklungsknoten, welche in ein ethisches Verständniß aufzulösen nicht dieses Ortes sein kann, ein Volk sich nicht trennt von seinem Wohnsiz. Dieser ist daher der allgemeinste Gegenstand der volksthümlichen bildenden Thätigkeit, aus welchem sich die übrigen allmählig entwikkeln, und daher auch mehr oder weniger mit ihren Werken untrennbar in dem Boden wurzeln, oder sich der Persönlichkeit und dem häuslichen Leben als gemeinsam charakterisirend anschließen. Allein auch dieses löst für sich noch nicht unsere Aufgabe, indem auch diese größeren Gebiete, so lange sie streng abgeschlossen sind, auch nur neben einander bestehen und nicht für einander, mithin das eigenthümliche noch ganz der Gemeinschaft entbehrt. Aber die allgemeine Selbigkeit der Vernunft, welche durch die Verschiedenheit des eigenthümlichen niemals kann aufgehoben werden, behauptet auch hier ihr Recht; und was nicht auf dieselbe Weise, wie es geworden ist, nämlich als Organ im Verkehr von einem zum andern hinüber wandern kann, das soll sich wenigstens der frem-

den Intelligenz öffnen, um von ihr, so weit es angeht, ins Bewußtsein aufgenommen zu werden. Das ist die Bedeutung zunächst der freien auf Geschäft und Verkehr nicht bezüglichen Verhältnisse der Geselligkeit, deren Mittelpunkt die Familien sind, sofern sie vorzüglich die Darstellung des eigenthümlichen, und zwar ursprünglich des eigenthümlichen der anbildenden Thätigkeit, wie es überall in dem Innern des Hauswesens zu Tage liegt, für die gemeinsame Vernunft beabsichtigen, eben so aber auch der Gastfreiheit, sowol der häuslichen gegen einzelne, welche nicht dem volksthümlichen Kreise der gemeinsamen Eigenthümlichkeit angehören, als auch nicht minder derjenigen, welche Völker ausüben gegen einzelne, die als Repräsentanten anderer unter ihnen erscheinen. Und eben so erklärt sich hieraus das Verlangen, welches von jeher einzelne mit besonderem geschichtlichen Sinn begabte in die Fremde verlokkt hat, nicht um des Gewinns und des Verkehrs willen, sondern um die abweichenden Gestaltungen des menschlichen Lebens kennen zu lernen, und durch diese Kunde das gemeinsame Leben, dem sie angehören, zu bereichern. Auch auf dieser Seite also haben wir an der Familie und dem Volk zwei in verschiedenem Maaß für sich bestehende Naturganze, in welchen Abgeschlossenheit und Geselligkeit sich gegenseitig bedingen. Innerhalb der Familie ist das eigenthümliche der bildenden Thätigkeit immer schon von selbst verstanden, und ein Volk öffnet seine eigenthümliche Abgeschlossenheit andern in dem Maaß, als es schon zu der Voraussezung entwikkelt ist, daß die in allen selbige Vernunft den Schlüssel zum Verständniß jeder eigenthümlichen Gestaltung in sich trägt, während die Familien innerhalb des Volks einen unbestrittenen, aber doch durch den Umfang der gemeinsamen Eigenthümlichkeit bedingten Anspruch haben an die Anschauung aller besondern Gestaltungen der bildenden Thätigkeit, die der gemeinsamen Eigenthümlichkeit untergeordnet sind. Und hierin wäre nun die Beschreibung der anbildenden Thätigkeit vollendet; ja wir können sagen daß wir schon

über sie hinausgegangen sind, denn die lezten hier aufgezeigten Grade scheinen schon mehr zur Manifestation der Vernunft zu gehören. Allein dies ist wegen der gegenseitigen Bedingtheit beider geistigen Functionen durcheinander weder zu vermeiden noch zu verwundern. Andrerseits aber, wenn wir diese Gemeinschaft der Völker zum Beispiel genauer betrachten: so entsteht sie doch nicht durch diejenigen die darin nur passiv sind, indem sie sich nicht verschließen, sondern durch die activen, die mit jenen an-
35 knüpfen; und nur von derjenigen Gemeinschaft ist hier die Rede, welche das Resultat einer im Interesse der bildenden Thätigkeit erfolgten Anknüpfung ist, wodurch diese immer wieder neue Impulse und einen vergrößerten Umlauf erhält.

Ehe wir aber eben so das Gebiet der symbolisirenden Thätigkeit durchlaufen, muß zuvor bemerkt werden, daß diese Thätigkeit ihre Beziehung nicht nur hat auf das räumliche Zertheiltsein der Vernunft, sofern sie in den zugleichseienden Einzelwesen eingeschlossen ist als deren Seele, sondern auch auf die zeitliche Zertheilung derselben. Denn das zeitliche Leben ist auch seinem geistigen Gehalt nach ein Aggregat von Momenten, die jeder für sich sein würden, wie der geistige Gehalt jedes Tages für sich ist, durch die dazwischen tretende Nacht realiter getrennt von dem vorigen und folgenden, wenn nicht jeder vorige immer wieder aufgenommen würde im folgenden. Dieses Zeitlichwerden und sich als zeitlich finden und wieder aufnehmen der Vernunft ist nun ihr Dasein als Bewußtsein. Das Bewußtsein daher in seiner ihm wesentlichen Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Symbol der an sich unzeitlichen Vernunft; und die ursprüngliche Aufgabe für unsere Thätigkeit ist also die, daß die ganze Vernunft Bewußtsein werde, eine Aufgabe, die sich, wie in jedem Einzelwesen, so auch in dem Ganzen des menschlichen Geschlechtes nur allmählig realisirt, indem, wenn auch jeder bewußte Moment in den folgenden wieder mit aufgenommen wird, doch der eigentliche Grund niemals zu erschöpfen ist. Diese Seite der symbo-

lisirenden Thätigkeit ist aber von der anderen, die sich der räumlichen Zertheilung zuwendet, nicht zu trennen; was dort das Bewußtsein ist, das ist hier der durch die Leiblichkeit vermittelte Ausdrukk des innern oder die Mittheilung des Bewußtseins. Aber nicht einmal kommt diese als ein zweites zu dem Bewußtsein selbst als einem ersten hinzu, sondern ursprünglich schon ist beides eins; denn es giebt keine Form des Bewußtseins, die anders als mit ihrer Leiblichkeit zugleich hervortreten könnte. Der Gedanke wird erst als Sprechen, wenn auch nur als inneres und eben so innerlich vernommenes, wirklich, vorher ist er noch nicht Bewußtsein; und eben so ist mit jeder Empfindung schon das Differential einer mimischen, und mit jedem Affect das einer transitiven Bewegung verbunden. Hieraus erhellt zugleich von vorne herein, wie jeder Moment organisirender Thätigkeit zugleich ein Moment der symbolisirenden wird. Denn jede That ist an sich selbst schon Ausdrukk der ihr zum Grunde liegenden Willensbestimmung, mithin eines Bewußtseins. Aber eben so 30
wird auch jeder Moment der symbolisirenden Thätigkeit eine organisirende; denn jedes wirklich gewordene Bewußtsein ist auch, insofern es immer wieder aufgenommen werden kann, ein Organ der Vernunft. Sind nun also gleich beide immer in einander: so betrachten wir doch mit Recht alle diejenigen Thätigkeiten als symbolisirende, die ursprünglich und hauptsächlich als sich entwikkelndes Bewußtsein geworden sind. Das Bewußtsein entwikkelt sich aber immer nur in der Gemeinschaft der Einzelwesen, indem ein sich von vorne herein einsam entwikkelndes uns nicht gegeben ist, und auch nicht von uns angeschaut werden kann. Auch für diese Thätigkeit also ist die Familie der ursprüngliche Ort; und sowol in dieser als auch hernach von ihr aus weiter entwikkelt sich das Bewußtsein als ein gemeinschaftlich durch Reiz und freien Trieb bestimmtes. Unter dem lezten nämlich verstehen wir das Bestimmtsein der Vernunft durch sich selbst zum Zeitlichwerden, unter dem ersteren den Einfluß den die Gemein-

schaft im weitesten Sinne, also auch nicht nur das Wiederaufgenommensein der eignen früheren Momente sondern nicht minder auch das Gesetztsein in die alle Gemeinschaft der menschlichen Individuen vermittelnde Natur, auf dieses Zeitlichwerden in jedem Moment ausübt. Betrachten wir nun dieses Werden und Hervortreten des Bewußtseins unter den beiden entgegengesezten Charakteren, dem einen, vermöge dessen sich darin die in allen Einzelwesen selbige, und dem anderen, vermöge dessen sich darin die in jedem zur besonderen Seele gewordene Vernunft manifestirt: so finden wir beide freilich in keinem einzelnen Erzeugniß gänzlich getrennt, sondern in jedem Product des einen ist auch der entgegengesezte, wenn auch nur auf untergeordnete Weise, mitgesezt. Denn alles Denken im weitesten Sinne des Wortes, nicht nur den Begriff sondern auch die Vorstellung, ja sogar das Bild d. h. die Insichaufnahme des einzelnen Gegenstandes darunter begriffen, ist allerdings das Werk der in allen selbigen Vernunft, und eben dieses die Grundvoraussezung aller geistigen Gemeinschaft. Demohnerachtet aber ist kein einziger Gedanke oder Bild in dem einen ganz dasselbe wie in dem andern, weil das Werden derselben in jedem zugleich vermittelt ist durch seine Besonderheit, und auch diese mit auszusprechen hat. Eben so auf der anderen Seite ist das zeitliche Selbstbewußtsein jedes einzelnen das was ihn ausschließlich constituirt, und deshalb an und für sich schlechthin unübertragbar. Dennoch aber, sofern es na-
37 turgemäß auch in der organischen Erscheinung der einzelnen heraustritt, giebt es auch ein Verständniß desselben. Nehmen wir nun auch dieses aus dem vorher gesagten hier herüber, daß wenn dieses Werden des Bewußtseins in den einzelnen auch im Sinn der Gesammtvernunft ein Gut sein soll, die einzelnen nicht nur jeder für sich sich nebeneinander als bewußte entwikkeln dürfen, sondern nur in einem wahren Zusammenwirken und Aufeinanderwirken: so sezen wir für die eine Thätigkeit eine Gemeinschaft des Denkens und Sprechens, worin jedoch die Differenz des Pro-

ductes, und also auch die Hemmung der Gemeinschaft, ins unbestimmte zunehmen kann. Auf dem anderen Gebiet hingegen ist die Form der Gemeinschaft die, daß nur die Abgeschlossenheit des einzelnen in seinem besonderen Dasein durch die Manifestation stufenweise aufgehoben wird. Sind also auch hier Productivität und Gemeinschaft durch einander bedingt, indem nur so die Vernunft sich als Einheit herstellt aus der Zerspaltung in die Einzelwesen: so fordern wir auch hier eine über die ganze Erde sich verbreitende Wechselerregung und Mittheilung des Wissens, und eben so eine überall versuchte wechselseitige Offenbarung und Erregung der zeitlichen Selbstbewußtseinszustände, des Gefühls sowol, das heißt der mehr passiven, als auch der freien Verknüpfung, das heißt der mehr activen. Auch für diese wie für die erste Thätigkeit ist zwar die Familie der ursprüngliche Ort; aber auch hier wie dort fallen wir in das chaotische zurükk, wenn die Gemeinschaft nur besteht in dem unendlichen Aggregat der für das Verständniß mannigfaltig aber unbestimmt gegen einander abgestuften Familien. Die Richtung auf ein bestimmtes Vereinigen und Absondern in größeren Massen findet nun auf der einen Seite, nämlich der des objectiven Bewußtseins, ihre Befriedigung in derselben ursprünglichen Naturbegrenzung, wie die organisirende Thätigkeit. Denn die Verschiedenheit der Sprachen, durch welche doch allein das Denken sich mittheilt, hängt ohnstreitig zusammen mit der klimatischen und volksthümlichen Verschiedenheit der Organisation. Und wie der menschliche Geist sich als Bewußtsein nur manifestirt in der Gesammtheit der Sprachen: so ist für die Gesammtheit der einzelnen diese Manifestation nur vollendet in der Gemeinschaft aller Sprachen. Je vollständiger also jede alles Sein in ihrem Bezeichnungssystem ausdrükkt; und je genauer sich alle andern Sprachen in jeder einzelnen abspiegeln: um desto vollkommner ist von dieser Seite die Vernunft in ihrer Einheit hergestellt aus der Geschiedenheit

38 der Vereinzelung, und dies ist die hieher gehörige Seite des höchsten Gutes.

Weit schwieriger aber ist es, die Manifestation des besonderen in seiner Eigenthümlichkeit eben so zusammenzufassen. Doch müssen wir versuchen auch dem Hervortreten des Bewußtseins, sofern sich darin die eigenthümliche Besonderheit ausdrükkt, seinen Gehalt anzuweisen. Im zeitlichwerdenden unmittelbaren Selbstbewußtsein nämlich sezt das geistige Einzelwesen sich selbst als vereigenthümlichend das gemeinsame, oder als verallgemeinernd das besondere, indem es besondere Seele in jedem Moment nur als Vernunft wird, und als in der symbolisirenden Thätigkeit begriffen zugleich die Einheit des Seins und Bewußtseins oder das absolute schlechthinige in sich trägt, das heißt, es prägt sich aus als sittliches und frommes Bewußtsein. Und wie zeitliches nicht ohne Ungleichheit ist, auch hierin also Ungleichheit sein muß: so bezeichnet es sich selbst als in dieser Function mehr oder minder gefördert oder gehemmt. Aber wie dieses höhere Leben sich in jedem Einzelwesen erst aus den mehr animalischen Zuständen entwikkelt: so wird es auch nur zugleich, indem es diese ergreift und beherrscht; und diese selbst geben die unmittelbarste Kunde von ihm. Daher ist es ein und dasselbe Gebiet, in welchem die sinnlicheren und die geistigeren Lebenszustände der einzelnen als mehr oder weniger eins für einander mitempfindbar und erregend sind; und die Kunst, welche hier ihren eigentlichen Ort hat, vermittelt in ihren verschiedenen Verzweigungen die Gemeinschaft des Daseins für dieses ganze Gebiet. Denn nur in dem, was wir ein Kunstwerk nennen, verallgemeint das einzelne Leben seine Besonderheit vollkommen, oder vereigenthümlicht die in allen selbe Geistigkeit auf das bestimmteste. Aber wie diese sittliche Function ganz auf der Besonderheit ruht: so macht sich in ihr auch diese vorzüglich geltend; die Naturbegrenzungen treten hier mehr zurükk, und überall tritt zunächst die Form des wahlverwandtschaftlichen Anschließens an Einzelwesen

hervor, die auf eine ausgezeichnete Weise in das Geheimniß einer dieser Symbolisirungen eingedrungen sind. Diese Concretionen sind es, die wir Schulen nennen; sie sind ursprünglich einheimisch in der Kunst, aber auch in der Wissenschaft repräsentiren sie den untergeordneten Einfluß des individuellen. Und hier wie dort theilen sie auch die Vergänglichkeit des individuellen Lebens; denn ihr Zusammenhang kann nur noch eine Zeit lang fortdauern, wenn derjenige nicht mehr einwirkt, der ursprünglich mit 39
seiner anbildenden Kraft in die Masse einschlug. Diese Dauer erweitert sich nach dem Maaß der Kraft des centralen Individuums; aber nicht in dem Gebiet des Ausdrukks und der Darstellung, also nicht in irgend einem einzelnen Kunstzweig, sondern nur für die innere Seite der Aufgabe, alle Zustände des Einzellebens mit dem schlechthin höchsten Bewußtsein zu durchdringen, läßt sich denken — vorausgesezt, die Vernunft könne als absolut in einem Einzelwesen leben — daß ein solcher auch einen zulezt das ganze Geschlecht dominirenden Lebenstypus hervorrufen könne, und durch diesen wahlverwandtschaftlichen Zusammenhang alle Sonderung für dieses Gebiet aufheben, so daß durch denselben jeder mit jedem vermittelt ist. Auf der andern Seite bleibt allerdings der Ausdrukk, ohne den auch das geistigste Selbstbewußtsein nicht kann aus sich heraus wirken und mitgetheilt werden, — sei es nun der am meisten sinnliche und unmittelbare durch die bewegte Leiblichkeit in Ton und Gebehrde, oder der durch Zusammenstellung von Bildern und durch Folgen von Gedanken — immer abhängig von der Verwandtschaft der Organisation und der Sprache; und so bleibt, wenn die Kunst in allen ihren Zweigen wesentlich volksthümlich ist, auch die Religion, die sich nur durch die Kunst ausdrükkt und mittheilt, mehr oder weniger hiedurch bedingt. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß sich dennoch dieser Theil des höchsten Gutes durch ein ganz anderes Verhältniß von Sonderung und Gemeinschaft unterscheidet von den übrigen. Denn auf der Seite

der organisirenden Thätigkeit tritt der Staat durchaus herrschend hervor. In der Volksthümlichkeit der Anbildung und des Rechtszustandes ist die sittliche Befriedigung ursprünglich gegeben; und alles Streben über dieses Gebiet hinaus, sowol das mehr materielle des Verkehrs, als auch das nach einem dem Rechtszustand wenigstens ähnlichen Verhältniß der Völker, welches das formalere Streben ist, bleibt immer bedingt durch den Staat, und nie könnte die Aufgabe gestellt werden, die Staaten aufzulösen, um eine unbegrenzte Gemeinschaft des Verkehrs zu errichten. Aehnlich verhält es sich mit dem objectiven Bewußtsein. Hier ist freilich die Identität des gedachten, so oft dasselbe vernommen wird, die Grundvoraussezung, und alle Mittheilung, mithin auch alle Entwikklung des Denkens, ruht auf diesem Glauben: aber er verspottet nur sich selbst, wenn er über die Grenze der Sprache hinausschreitet; und bald wird eingesehen daß sich das Wissen in jeder Sprache als ein besonderes entwikkelt. Zu dem wesentlichen Erkennen verhält sich jedes von diesen nur wie der gebrochene Strahl zu dem Licht an sich; aber das zeitlose wesentliche Erkennen erscheint nur wirklich in dieser Manigfaltigkeit des gebrochenen. Darum ist und bleibt das wesentliche in dieser Seite des höchsten Gutes die möglichst vollständige Entwikklung des Wissens in jeder Sprache. Zugleich aber entspricht dem über die Grenzen des Staates hinausgehenden Verkehr hier die Vielsprachigkeit der einzelnen und die daraus entstehende immer nur approximative Aneignung des in anderen Sprachen gedachten. Den Bestrebungen aber, ein Völkerrecht zu gewinnen, entspricht die Richtung auf eine allgemeine Sprachlehre, welche zugleich alle besonderen aus sich entwikkelte, und dadurch jede für alle aufschlösse, so daß auch hier die auf die innere Einheit zurükkweisende gemessene Mannigfaltigkeit als das höchste gesezt ist. Sehen wir nun noch einmal auf die individuelle Seite der organisirenden Thätigkeit zurükk: so ist auch dort eine unbegrenzte Gemeinschaft der Anschauung nur als eine leere Möglichkeit gesezt.

die Familie schon erschließt andern ihr Eigenthum gastfreundlich
nur unter der Voraussezung, daß ihre Eigenthümlichkeit verständ-
lich werde aus der gemeinsamen localen oder volksthümlichen.
Von wo aus aber die Gemeinschaft am meisten gefördert wird
auf diesem Gebiete, ob von der öffentlichen Gastfreundschaft aus
oder von der der einzelnen, das hängt vorzüglich davon ab, ob
in einer Gesammtheit das Privatleben vorherrschend ist oder das
öffentliche. In allen diesen drei Gebieten also ist eine Mehrheit
bestimmter Gemeinschaftskreise das festorganisirte, welchen, um
eine Seite des höchsten Gutes zu realisiren, nur noch die Rich-
tung sich gegen einander auch zu vermitteln einwohnen muß,
wenn auch in der Wirklichkeit dieser Zusammenhang nur frag-
mentarisch zu Stande kommt. Hingegen die Offenbarung der
Zustände des höheren Selbstbewußtseins, wenn sie einmal den
patriarchalischen Kreis der Familie überschritten hat, strebt sie
auch gleich die Gesammtheit an. Gottheiten verschiedenen Ur-
sprungs fließen zusammen, Mythologien bewegen sich, und viele
kleinere Kreise werden innerhalb Eines großen vereinigt. Blei-
ben hingegen Religionen und Culte mit dem ihnen angehörigen
Kunstgebiet in den Grenzen eines Volks und einer Sprache: so
scheint das eine Andeutung, daß das persönliche Selbstbewußtsein
auch erst von dieser höheren Einheit durchdrungen ist, aber die
höchste, die des Seins schlechthin, noch nicht in sich aufgenommen
hat. Und so scheint, genauer betrachtet, auch dieses beides in der 41
That zusammenzugehören, daß das Einzelwesen sich dieses schlecht-
hinigen in sich bewußt wird, und daß es auch allen ohne Unter-
schied zumuthet durch die Offenbarung des Zeitlichwerdens dieses
schlechthinigen in ihm mit aufgeregt zu werden. Daher, wenn
wir das Verbundensein verschiedener Völker in Einen Staat nur
als einen Durchgangszustand ansehen können, jedes Bestreben
aber, einen Universalstaat aufzurichten, für Unsinn erklären; wenn
wir eben so auch den Gedanken, ein einiges System des Wissens
troz der Diversität der Sprache geltend zu machen, als eine falsche

Tendenz bald wieder aufgeben: so finden wir es dennoch natürlich, daß jede Religion, die auf einem kräftigen Bewußtsein ruht, auch darauf ausgeht sich allgemein zu verbreiten. Ja wir sehen hier die Vollendung nur darin daß wirklich eine derselben in der Weltgeschichte diesen Preis erreiche, wenn sie sich dann auch, was ihre Darstellungsmittel betrifft, wieder auf mancherlei Weise theilen muß; so daß hier offenbar ein umgekehrtes Verhältniß wie dort statt findet, indem hier nur die Zusammenfassung von allem unter einem als das feststehende gelten kann, und dieser alle Theilung definitiv nur untergeordnet sein darf.

Und alles hier bestimmter dargelegte ist auch der Inhalt der weniger strengen Ausdrükke, mit welchen die erste Abhandlung schloß. Denn das Himmelreich ist nur als Eine alle einzelnen gleichsam in einander auflösende Gemeinschaft des tiefsten Selbstbewußtseins mittelst geistiger Selbstdarstellung in ernsten Kunstwerken gesezt; aber die Vollständigkeit und bezugsweise dann auch Unveränderlichkeit des Wissens getrauten wir uns nicht eben so als Einheit sondern nur in der Wechselwirkung einer neben einander fortbestehenden Mehrheit zu denken. Unter dem goldnen Zeitalter, wie es mythisch der Herrschaft des Menschen über die Natur vorangeht, wird allerdings nur eine Zulänglichkeit derselben für die unentwikkelten Zustände des Menschen gedacht. Wir haben aber den Ausdrukk genommen, wie er eben so auch die Beendigung des Kampfes mit der Natur um die Herrschaft bedeuten kann; und es soll darin gedacht werden, daß überwiegend die gestaltende Thätigkeit nur für den gemeinsamen Genuß des sich eigenthümlich differentiirenden geistigen Seins in Kunst und Spiel verwendet, alles aber, sofern es dem Bedürfniß dienen soll, nur durch die von dem Wink des Menschen abhängig gewordenen Naturkräfte verrichtet wird. Der
42 ewige Friede sezt eine Mehrheit politischer Vereine voraus, aber unter ihnen Zusammenstimmung und freie Gemeinschaft, um die Herrschaft über die Natur zu vervollständigen und stetig zu er-

neuern. Daß aber in diesen Resultaten von der Wirksamkeit der Vernunft in der menschlichen Leiblichkeit nicht sollte das höchste Gut des Menschen auf dieser sich ihn immer wieder zum Herrn gebährenden Erde ausgesprochen, oder in denselben nicht alles enthalten sein, was zu dem aus sich herausgehenden und in sich zurükkehrenden Leben des Geistes in dieser Form gehören kann, dieses auch nur zweifelhaft zu machen dürfte schwerlich gelingen, außer in so fern die Vernunft selbst und ihre Thätigkeit irgendwie geläugnet würde.

S. 125 Z. 15 l. leben   S. 128 Z. 28 αἴη — ἀρίστη.



DATE DUE

DEMCO INC 38-2931